619

10 JUN 1960

R.NO. 2136/37

نگار

سالانہ چندہ (بصارف رجسٹری سالنامہ)

پاکستان

نو روپے
۵۰ نئے پیسے

ہندوستان

دس روپے

قیمت فی کاپی

پاکستان

۷۵ نئے پیسے

تصانیف نیاز فتحپوری

ہندو مسلم نزاع کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دینے والی انجیل انسانیت

من ویزداں

مولانا نیاز فتحپوری کی ۴۰ سالہ دور تصنیف و صحافت کا ایک غیر فانی کارنامہ جس میں اسلام کے صحیح مفہوم کو پیش کر کے تمام نوع انسانی کو انسانیت کبریٰ اخوت عامہ کے ایک نئے رشتے سے وابستہ ہونے کی دعوت دی گئی ہے اور مذہب کی تحقیق دینی عقائد رسالت کے مفہوم اور صحافت مقدسہ کی تاریخ پر تاریخی و علمی، اخلاقی اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہایت بلند انشاء اور پرزور خطیبانہ انداز میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت سات روپے آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعہ مذہبی استفسارات و جوابات

اس مجموعہ میں جن مسائل پر حضرت نیاز نے روشنی ڈالی ہے اس کی مختصر فہرست یہ ہے (۱) اصحاب کہف (۲) معجزہ (۳) انسان مجبور ہے یا مختار (۴) مذہب و عقل (۵) طوفان نوح (۶) خضر کی حقیقت (۷) مسیح علم تاریخ کی روشنی میں (۸) یونس و ہارون (۹) حسن یوسف کی داستان (۱۰) قارون (۱۱) سامری (۱۲) علم غیب (۱۳) دعا (۱۴) توبہ (۱۵) لقمان (۱۶) برزخ (۱۷) یاجوج و ماجوج (۱۸) ماروت و ماروت (۱۹) حوض کوثر (۲۰) امام مہدی (۲۱) نور محمدی اور پل صراط (۲۲) آتش نمرود وغیرہ ضخامت ۲۶۲ صفحات کاغذ دبیز۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے صہ (علاوہ محصول)

جمالستان

ایڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالات ادبی کا دوسرا مجموعہ جس میں حسن بیان ندرت خیالات اور پاکیزگی زبان کے بہترین شاہکاروں کے علاوہ بہت سے اجتماعی و معاشرتی مسائل کا حل بھی نظر آئے گا۔ ہر افسانہ، ہر مقالہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اضافہ کئے گئے ہیں جو پہلے ایڈیشنوں میں نہ تھے۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے صہ (علاوہ محصول)

نگارستان

حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ۔ نگارستان نے ملک میں جو درجہ قبول حاصل کیا ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کے متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کئے گئے ہیں۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اور ادبی مقالات ایسے اضافہ کئے گئے ہیں جو پچھلے ایڈیشنوں میں نہ تھے اس لیے ضخامت بھی زیادہ ہے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مکتوبات نیاز (تین حصوں میں)

ایڈیٹر نگار کے تمام وہ خطوط جو جذبات نگاری سلاست بیان رنگینی اور البیلے پن کے لحاظ سے فن انشاء میں بالکل پہلی چیز ہیں اور جن کے سامنے پھیکے معلوم ہوتے ہیں۔ ان ایڈیشنوں میں پہلے اڈیشن کی غلطیوں کو دور کیا گیا اور ۶۸ پونڈ سفید کاغذ پر طبع ہوئی ہے۔ قیمت ہر حصہ کی چار روپے (علاوہ محصول)

حسن کی عیاریاں اور دوسرے افسانے

حضرت نیاز کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ جس میں تاریخی اور انشائے لطیف کا بہترین امتزاج آپ کو نظر آئے گا اور ان افسانوں کے مطالعہ سے آپ پر واضح ہو گا کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتوں پوشیدہ ہیں جنھیں حضرت نیاز کی انشا نے اور زیادہ دلکش بنا دیا ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

شہاب کی سرگذشت

حضرت نیاز کا وہ قدیم المثال افسانہ جو اردو زبان میں بالکل پہلی مرتبہ سیرت نگاری کے اصول پر لکھا گیا ہے۔ اس کی زبان تخیل اس کی نزاکت بیان اس کی انشائے عالیہ سحر حلال کے درجہ تک پہونچتی ہے۔ یہ ایڈیشن نہایت صحیح اور خوشخط ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

اعلان ملکیت واشاعت "نگار"

مقام اشاعت :- لکھنؤ
تاریخ اشاعت :- ہر مہینہ کی ۱ تاریخ
پرنٹر کا نام و پتہ :- قادر علی، ہندوستانی، نظیر آباد۔ لکھنؤ
پبلشر کا نام و پتہ :- " " "
اڈیٹر کا نام و پتہ :- نیاز فتحپوری، زنبور خانہ۔ لکھنؤ
مالک :- نیاز فتحپوری

U
070
M65N-3
1960

میں قادر علی اقرار کرتا ہوں کہ اندراجات بالا میرے علم و یقین کی حد تک درست ہیں۔

دستخط قادر علی پبلشر و پرنٹر

تاریخ یکم مارچ ۱۹۶۰ء

نگار

واہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ مارچ میں ختم ہوگیا اور اپریل کا پرچہ فوروپیہ ۸۵ پیسے میں وی پی روانہ ہوگا

اڈیٹر: نیاز فتحپوری

جلد ۷۷ | فہرست مضامین مارچ ۱۹۶۰ء | شمار ۳

ملاحظات ---------- نیاز فتحپوری --- ۵
مولانا آزاد اپنے خطوط کے آئینہ میں -- " " --- ۷
عہدِ اسلامی کے غلام اور کنیزیں ---- " " --- ۹
ایک غیر معروف مثنوی :- گلدستۂ مسرت - ڈاکٹر گوپی چند نارنگ - ۱۳
میرا اولین تعارف غالب سے ---- نیاز فتحپوری --- ۱۷
فلاسفہ کا تصورِ الٰہ --- نواب محمد عباس طالب صفوی - ۲۱
رُباعی اور دوہے کا فرق --- فرمان فتحپوری --- ۲۵
عربی رسم خط -- ---------- نیاز فتحپوری --- ۲۹
ذوق کے متعلق آزاد کے بعض بیانات -- محمد انصار اللہ نظر -- ۳۱
قتل مرتد اور اسلام -- نیاز فتحپوری ---------- ۴۱
عراق کا ایک خط نظیر حسین جمیلی ---------- ۴۷
منظومات :- پروفیسر شور - نصیر پرواز - فضا ابن فیضی - شفقت کاظمی - اختر اورینوی - مائی جایسی - سیگن ناتھ آزاد - ماہر انصاری - سعادت نظیر - عتیق تابش ---------- ۴۹

ملاحظات

طلوعِ سحر تقسیم ہند کے بعد ہندوستان و پاکستان کے درمیان تعلقات کی ناخوشگواری کا سبب خواہ کچھ رہا ہو، لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ دونوں ملکوں نے اس کو کبھی نگاہ پسندیدگی سے نہیں دیکھا، کیونکہ پڑوسی ہونے کی حیثیت سے ان دونوں کا باہمی تعلق اتنا گہرا تعلق ہے کہ اگر اس فرضی خط کو محو کر دیا جائے جو ان دونوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے، تو پھر نہ جغرافی نقطۂ نظر سے ان کے درمیان کوئی حدِ فاصل باقی رہتی ہے، اور نہ اقتصادی و تمدنی حیثیت سے کوئی امتیاز۔

ہر چند دونوں ملکوں نے ظاہر یہی کیا کہ اس باہمی کشاکش کو دور ہونا چاہئے اور ان کے باہمی مفاد کا اقتضاء یہی ہے کہ انکے درمیان نہایت سچے دوستانہ تعلقات قایم ہو جائیں، لیکن اس وقت تک کوئی صورت ایسی پیدا نہ ہوئی تھی جس سے اس تناؤ کے دور ہونے کی توقع کی جاتی اور بارہ تیرہ سال کا زمانہ اسی رنجش بیجا اور سرگرانی کے نذر ہو گیا۔ اس وقت ہم کو تفصیل میں نہیں جانا، کہ اس کے اسباب کیا تھے اور اس کی ذمہ داری کس پر عاید ہوتی ہے، کیونکہ پاکستان موجودہ ایوب خانی دور میں یقیناً نظریاتی بحث کا دور نہیں ہے، خالص عملی دور ہے، جس میں ہندوستان و پاکستان دونوں کے لئے ایک دوسرے سے قریب تر آجانے کے امکانات بہت زیادہ پائے جا سکتے ہیں۔

اب سے کچھ زمانہ قبل صدر پاکستان اور وزیر اعظم ہند کے درمیان جو گفتگو ہوئی تھی اس کی نوعیت کا اندازہ ہم کو صدر پاکستان کے متعدد بیانات سے ہو چکا ہے اور ان بیانات پر اعتماد کر کے ہم اس کو طلوعِ سحر سے تعبیر کر سکتے ہیں، اگر بدقسمتی سے فضا پھر ابر آلود نہ ہو جائے۔

جنرل ایوب خاں نے اس وقت تک اپنی جس تنظیمی قابلیت کا ثبوت دیا ہے اس سے انکار ممکن نہیں اور اگر حالات مساعد رہے تو آئندہ چند سال کے اندر پاکستان یقیناً اس موقف پر پہونچ جائے گا کہ وہ اپنی اندرونی سیاست کی طرف سے مطمئن ہو کر بیرونی سیاست پر بھی نظر ثانی کرے اور اس سلسلہ میں یقیناً اس کا پہلا قدم یہی ہونا چاہئے کہ وہ ان دیرینہ الجھنوں کو جو ہندوستان سے تعلق رکھتی ہیں، دور کرے۔

اس وقت تک بعض سرحدی جھگڑے اور آبرسانی کے اختلافات خوش اسلوبی سے طے پا چکے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ اب مسئلہ کشمیر کو سلجھا یا جائے جو عرصہ سے استخوانِ جنگ بنا ہوا ہے، لیکن زیادہ مناسب بات یہ ہوگی کہ اس مسئلہ کو بدستور اپنی جگہ رکھتے ہوئے، دوسرے مسایل کو صاف کر لیا جائے۔ جب انسان مختلف عوارض میں مبتلا ہوتا ہے تو سب سے پہلے اس بیماری کا علاج کیا جاتا ہے جس کا مداوا آسان ہوتا ہے۔ اس لئے کشمیر کے مسئلہ کو مقدم سمجھنا مناسب نہ ہوگا بلکہ اس سے قبل ان موانع کو دور کرنا ضروری ہوگا جنھوں نے دونوں ملکوں کی آبادیوں کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے مقدم تجارتی تعلقات کا مسئلہ ہے جس کی وسعت سے اور بہت سے مسایل حل ہو سکتے ہیں۔ ضرورت ہے کہ پاکستان، ہندوستان دونوں کا تجارتی تعلق open market کا سا ہو اور تمام پابندیاں درآمد برآمد کی ہٹا دی جائیں، یا کم از کم ان اشیاء کو ضرور آزاد کر دیا جائے جن کا تعلق خالص ثقافتی و علمی دنیا سے ہے۔ کس قدر افسوس کی بات ہے کہ یہاں کی کتابیں اور جراید و رسایل وہاں بہ آسانی پہونچ سکتے ہیں اور نہ وہاں کے یہاں۔ اس سلسلہ میں دوسرا مسئلہ ترسیل زر کا مسئلہ ہے۔ اس وقت یہاں وہاں کا شاید ہی کوئی خاندان ایسا ہو جس کے افراد تقسیم نہ ہو گئے ہوں اور ایک دوسرے کی امداد کے محتاج نہ ہوں، لیکن ترسیل زر کی پابندی کی وجہ سے مجبور ہیں، اس کا ذہنی اثر بہت خراب پڑ رہا ہے اور حکومتوں کی طرف سے بدظنی پیدا ہو رہی ہے۔

تیسرا مسئلہ پاسپورٹ اور ویزا کا ہے۔ ہم یہ تو نہیں کہتے کہ پاسپورٹ کی پابندی بالکل اڑا دی جائے، لیکن ویزا بے شک ختم ہو جانا چاہئے، اسی طرح کسٹمس کی سختیوں کو بھی دور ہونا چاہئے۔ دیکھا گیا ہے کہ دونوں ملکوں کے اہلکار کسٹمس ایسے غیر شریفانہ انداز سے اپنے فرایض انجام دیتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی پرانی عداوت کا انتقام لے رہے ہیں۔

بہرحال یہ چند دشواریاں ایسی ہیں کہ اگر ان کو دور کر دیا جائے تو باہمی تعلقات زیادہ خوشگوار ہو سکتے ہیں اور تصفیۂ کشمیر کے مسئلہ پر ان تمام باتوں کو اٹھا رکھنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

تاریخ ویدی لٹریچر مولفہ نواب سید حکیم احمد۔ یہ تاریخ اسوقت سے شروع ہوئی ہے جب آریہ قوم نے اول اول یہاں قدم رکھا اور اُن کی تاریخی و مذہبی کتاب رگوید وجود میں آئی، چنانچہ فاضل مولف نے اپنی کتاب کو اسی عہد سے شروع کیا ہے اور ویدی لٹریچر سے متعلق تاریخی، مذہبی، اخلاقی و روایتی کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس کو آپ نے نہایت وضاحت و سلاست کے ساتھ پیش نہ کیا ہو۔

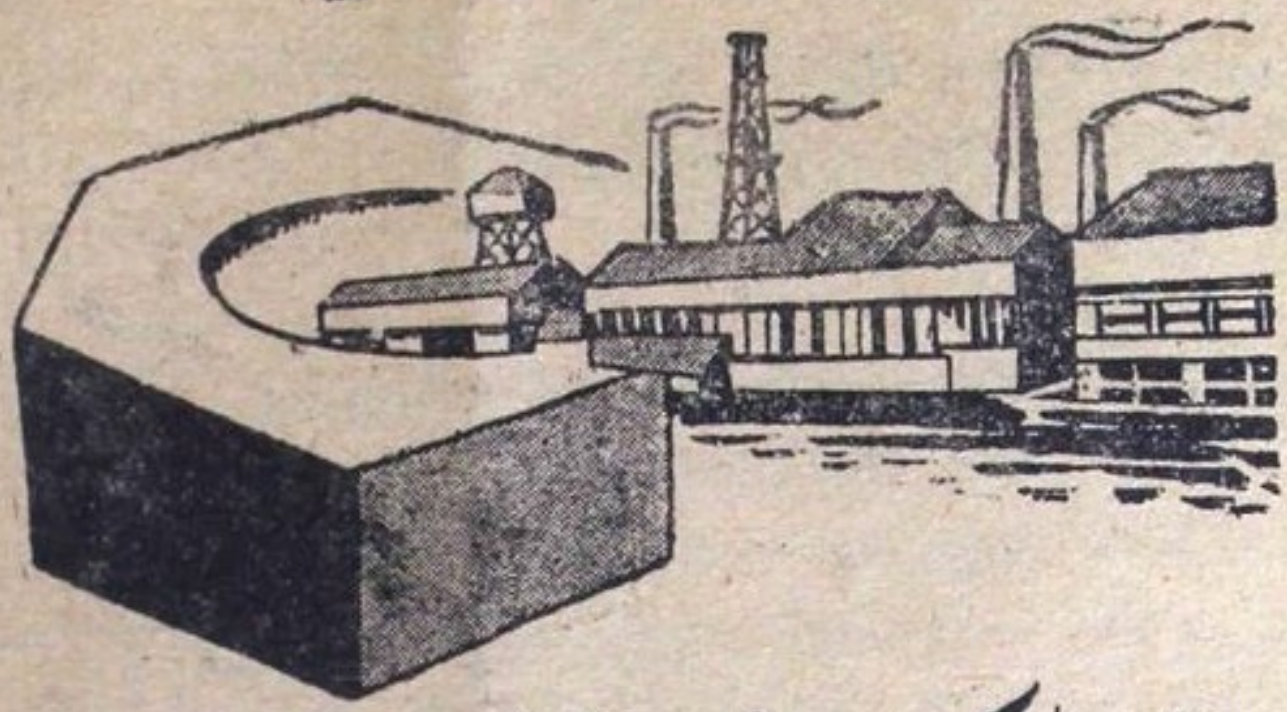
بسلسلۂ تحقیق انھوں نے مستشرقین مغرب سے بھی کافی استفادہ کیا ہے۔ بھجنوں کے ترجمہ میں اس امر کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اصل عبارت کا کوئی لفظ ترک نہ ہونے پائے۔ اس کتاب میں جو زبان اختیار کی ہے وہ بہت سلیس، آسان اور عام فہم ہے۔

یہ کتاب صرف ویدی ادب بلکہ اس سے پیدا ہونے والے دوسرے مذہبی و تاریخی لٹریچروں کے لحاظ سے بھی اتنی مکمل چیز ہے کہ اس کے مطالعہ کے بعد کوئی تشنگی باقی نہیں رہتی اور اُردو زبان میں یقیناً یہ سب سے پہلی کتاب ہے جو اس خاص موضوع پر اس قدر احتیاط و تحقیق کے بعد لکھی گئی ہو۔

قیمت چار روپیہ (للعہ)

منیجر نگار لکھنؤ

مزید صنعتوں میں



میٹرک نظام کا نفاذ

یکم اکتوبر ۱۹۵۸ء کو میٹرک نظام کے آغاز پر وہ سن، لوہا و فولاد، سوتی کپڑے، سیمنٹ، کاغذ، نمک، الیکٹری کا سازوسامان، کانچ، غیر آہن آمیز، صابن، ربڑ وغیرہم جیسی اہم صنعتوں نے میٹرک باٹوں اور پیمانوں کا استعمال شروع کر دیا تھا۔

تاپ قول کے اس نئے نظام کو اب مزید صنعتیں اپنا رہی ہیں۔

تار بجلی کے ریشوں کی صنعت نے میٹرک نظام کو اکتوبر ۱۹۵۹ء سے اختیار کیا، جبکہ چینی کی صنعت میں اس کا نفاذ یکم نومبر ۱۹۵۹ء کو ہوا۔

ماہ اپریل ۱۹۶۰ء سے اس نظام کے نفاذ کے کام کو اور بھی تقویت پہنچے گی۔ اس مہینے سے دنا پھٹی اور رنگ سازی کی صنعتوں میں میٹرک باٹ اور پیمانے استعمال ہونے لگیں گے۔

یکم اپریل ۱۹۶۰ء سے پٹرول، اور پٹرول سے تیار ہونے والی اشیاء لیٹروں اور میٹرک یونٹوں میں فروخت ہوا کریں گی۔

ماہ اگست ۱۹۶۰ء میں ایک اور اہم اقدام کیا جائے گا، یعنی یہ کہ سنٹرل، کسٹمز اور کسٹمز ڈیپارٹمنٹ میں بھی میٹرک نظام نافذ کر دیا جائے گا

اختیار کیجئے
میٹرک نظام
آسانی و یکسانی کے لئے

DA 59/433

جاری کردہ بھارت سرکار

مولانا آزاد اپنے خطوط کے آئینہ میں

(نیاز فتحپوری) (ریڈیائی تقریر)

انسان کا مطالعہ اور اشیا کا مطالعہ - ان دونوں میں بڑا فرق ہے - ہم ایک پھول کی تصویر دیکھ کر صرف اس کی ظاہری ساخت، اسکی پتیوں کی ترتیب کا مطالعہ کر سکتے ہیں اور اگر وہ تصویر رنگین ہے تو اس کے رنگ کا بھی - لیکن ایک انسان کی تصویر میں صرف اس کے اعضاء اسکے خدوخال ہی ہمارے سامنے نہیں ہوتے بلکہ بحیثیت مجموعی کچھ اور چیز بھی سامنے ہوتی ہے، جو ہماری نگاہوں کو مجبور کرتی ہے کہ کاغذ کی سطح کے اندر نفوذ کر کے صاحب تصویر کی ذہنیت تک پہونچنے کی بھی کوشش کرے - بالکل یہی حال انسانی تحریروں کا بھی ہے، فرق صرف یہ ہے کہ تصویر میں ایک شخص کا صرف مادی وجود ہمارے سامنے ہوتا ہے اور تحریروں میں اسکا ذہن، یعنی وہ زیادہ تر دعوتِ نگاہ ہے اور یہ دعوتِ فکر و نظر!

پھر جس طرح ہم تصویر کے مختلف Poses سے چہرہ کی ساخت کا مطالعہ مختلف زاویوں سے کر سکتے ہیں، اسی طرح ہم ایک شخص کی مختلف تحریروں سے اس کے مختلف ذہنی میلانات کو جان سکتے ہیں، لیکن اگر سوال ذاتی مطالعہ کا ہو تو اس صورت میں ہم کو اس کے نجی خطوط ہی سے مدد مل سکتی ہے جن میں وہ سب سے زیادہ برافگندہ و نقاب دیکھا جا سکتا ہے - اگر غالب کے خطوط ہمارے سامنے نہ ہوتے تو ہم نہ کبھی اس کی شخصیت کو جان سکتے اور نہ یہ سمجھ سکتے کہ اس کی شاعری پر اس کے طبعی میلانات کے نقوش کتنے اور کیسے ہیں - اسی طرح اگر مولانا آزاد کے خطوط ہمارے سامنے نہ ہوتے تو شاید ہم کبھی نہ جان سکتے کہ محراب و منبر کے آزاد اور خلوتِ آرمیدگی کے آزاد میں کتنا فرق ہے -

مولانا آزاد کے جتنے خطوط اس وقت تک شایع ہو چکے ہیں انھیں ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں - ایک وہ جن کا تعلق محض ادبی مسایل سے ہے، دوسرے وہ جو علمی و مذہبی مباحث سے تعلق رکھتے ہیں اور تیسرے وہ جن کو محتاط قسم کی خود کلامی یا Monologue کہنا زیادہ مناسب ہوگا - غلام رسول مہر کو جو خطوط انھوں نے لکھے ان کا تعلق زیادہ تر غالب و غالبیات سے ہے - سید سلیمان ندوی اور مولانا شبلی سے ان کی مراسلت زیادہ تر تاریخی و علمی یا تصنیفی و تالیفی حیثیت رکھتی ہے جن کو شذرات علم و ادب کہنا زیادہ موزوں ہوگا - لیکن وہ خطوط جو غبارِ خاطر کے عنوان سے شایع ہوئے ہیں، ایک حد تک ضرور ایسے ہیں جن کو پڑھ کر یہ محسوس ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے مخاطب سے شب خوابی کے لباس میں باتیں کر رہے ہیں یا پھر علی الصباح اس وقت جب

جنبد کلید میکدہ در دستِ برہمن

تاہم چونکہ مولانا کو یقین تھا کہ یہ خطوط مکتوب الیہ تک نہیں پہونچ سکتے اس لئے میرے نزدیک انکی حیثیت "خود کلامی" کی سی رہ جاتی ہے، یا Essays کی سی -

ان خطوط کے مطالعہ سے ہمیں بعض ان باتوں کا بھی علم ہو جاتا ہے جنھیں شاید ہم کبھی نہ جان سکتے اگر مولانا خود نہ ظاہر کر دیتے، مثلاً خاندانی ماحول، ابتدائی تعلیم و تربیت، فطری میلانات، ذہنی کشمکش، آزادی فکر و احساس، ذاتی مشاغل وغیرہ جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کس درجہ غیر معمولی طور پر Precocious پیدا ہوئے تھے اور فہم و عقل کی دنیا میں وہ گھٹنوں چل کر نہیں پہونچے -

ان کے بعض خطوط سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی علمی و ادبی زندگی کے انوکھے پن کا راز کیا تھا - اس کو وہ اپنی زبان میں اہل قلم کی انانیت (Egoism) کہتے ہیں یا بالفاظ دیگر ایک فطری جوش، ایک طبعی اُبال جسے دبایا نہیں جا سکتا اور یہی وہ ناقابل ضبط ولولہ تھا جس نے ان کی علمی و عملی زندگی میں ہر جگہ ان کو ایک خاص مقام عطا کیا، کیونکہ ایسے افراد جیسا کہ انھوں نے خود ظاہر کیا ہے، عام ترازو میں نہیں تولے جا سکتے اور ان کے فکر و نظر کی دنیا سب سے علٰحدہ ہوتی ہے -

مولانا آزاد کا زمین پر رہ کر تاروں کو چھو لینا اور انسانوں میں رہتے ہوئے، ایک ملکوتی حصار اپنے چاروں طرف قایم کر لینا اسی فکری انانیت کا نتیجہ تھا جس کا ثبوت ان کی تحریروں اور ان کے خطوط سے ہر جگہ مل سکتا ہے -

غبارِ خاطر کا ایک خط ہے جس میں انھوں نے اپنے موروثی ماحول، اپنی ابتدائی تعلیم اور اپنے میلانات کا ذکر کیا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنی اسی فطری انانیت کی وجہ سے اپنے موروثی عقاید پر قانع نہ رہ سکے، پرانی راہوں کو چھوڑ کر نئی راہیں انھوں نے پیدا کیں، حقیقت کی جستجو میں نہ معلوم کن کن خارزاروں سے گزرے، تقلید و روایت کی دنیا سے نکلنے کے لئے کس جد و جہد سے کام لیا یہاں تک کہ وہ تمام ان برزخی منازل سے گزر کر آخر کار تسکین ضمیر اور نفس مطمئنہ کی اس منزل تک پہنچ ہی گئے جس کے لئے ان کی روح ادایل عمر ہی سے بیتاب و مضطرب تھی۔

پھر یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ اسی زمانہ میں جب کہ وہ جستجوئے حقیقت کی پیچیدہ راہوں سے گزر رہے تھے ملک کے سیاسی حالات نے بھی ان کا دامن اپنی طرف کھینچا اور آخر کار کامل غور و فکر کے بعد اپنے ذہن و عمل کے متوازی خطوط میں لچک پیدا کر کے دونوں کو ایک نقطہ پر مل جانے دیا اور پھر وہیں عزم راسخ کا ایک آہنی مجسمہ بن کر ٹھہر گئے۔

ان خطوط سے ہمیں یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ کتنے غیور انسان تھے اور دنیا کے ہر معاملہ کو وہ کس فلسفیانہ نگاہ اور حکیمانہ استغنا سے دیکھتے تھے۔ جن خطوط میں انھوں نے اپنی داستان گرفتاری اور حالات قید و بند لکھے ہیں، ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انکے فلسفیانہ صبر و ضبط کا کیا عالم تھا۔ ان کو کلکتہ سے کتابیں منگانے کی اجازت دی جاتی ہے جس کی ان کو انتہائی آرزو تھی لیکن وہ اسے گوارا نہیں کرتے، مولانا کی رفیقۂ حیات بستر علالت پر ان کو دیکھنے کے لئے تڑپ رہی ہیں اور مولانا کو اس کی اجازت بھی مل سکتی ہے کہ وہ جا کر ان کو دیکھ آئیں لیکن حکومت سے وہ اس کی درخواست کرنا اپنی توہین سمجھتے ہیں یہاں تک کہ ان کا انتقال ہو جاتا ہے اور مولانا نہایت صبر و شکر کے ساتھ یہ خبر سنتے ہیں اور خاموش ہو جاتے ہیں کیسی سمجھ میں نہ آنے والی بات ہے، لیکن مولانا کی زندگی میں اور بہت سی باتیں ہمیں ایسی ہی نظر آتی ہیں جن کو سمجھے بغیر ہی سمجھنا پڑتا ہے۔

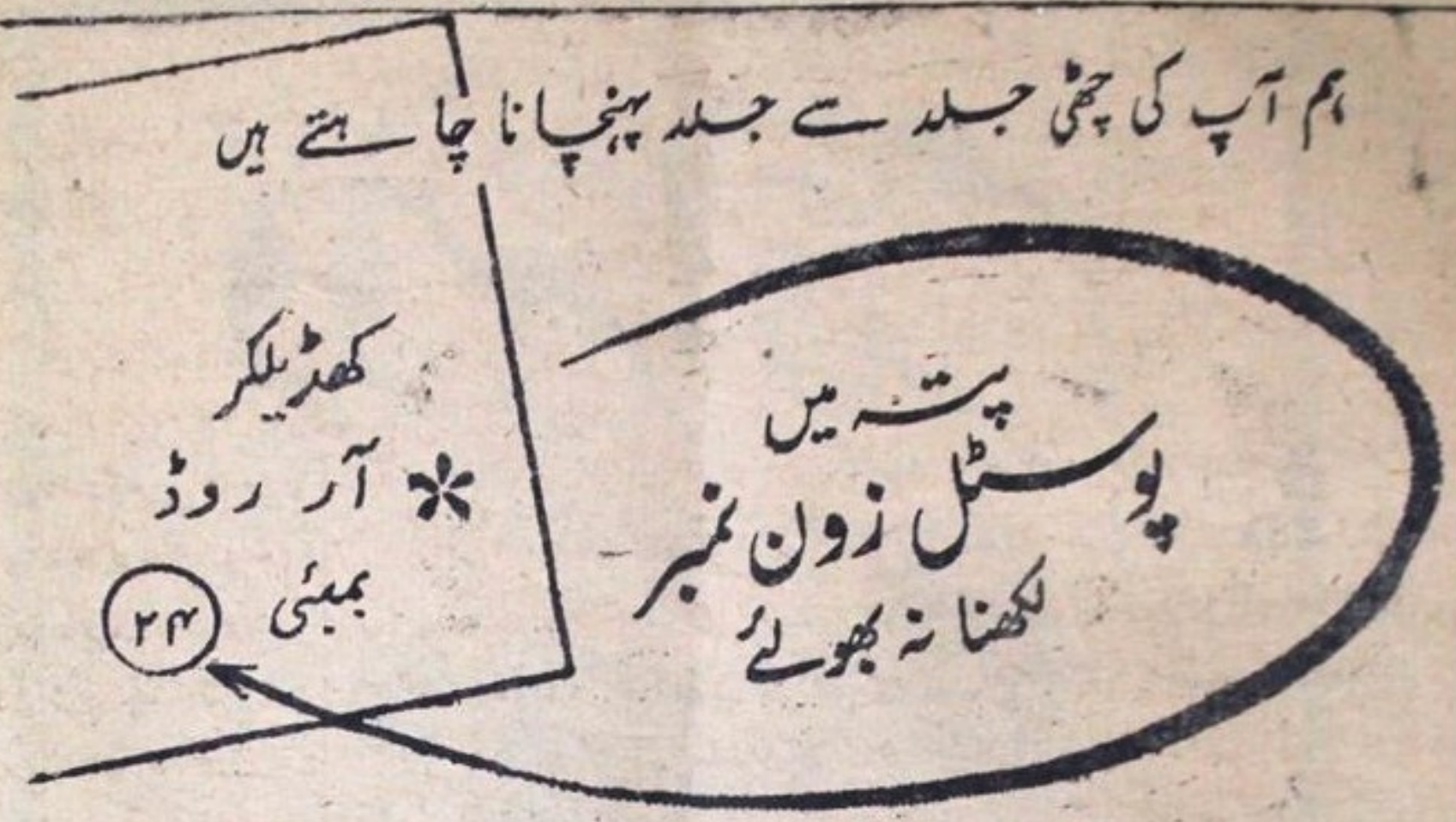
مولانا کے خطوط دوسرے اکابر کے خطوط سے بالکل مختلف ہیں۔ ذاتی خطوط کو صرف اس لئے دلچسپی سے پڑھا جاتا ہے کہ ہم کو ان سے لکھنے والوں کی بے تکلف زندگی کے حالات بھی کچھ نہ کچھ معلوم ہو جاتے ہیں، لیکن مولانا کے جو خطوط اس وقت تک شایع ہو چکے ہیں، وہ زیادہ تر پند نامۂ عطار کی سی حیثیت رکھتے ہیں اور ان سے ان کی خلوت پر روشنی نہیں پڑتی، یہاں تک کہ حکایت زاغ و بلبل اور چڑے چڑیا کی کہانی قسم کی ہلکی چیزوں میں بھی وہ اپنی فلسفیانہ سنجیدگی کو ہاتھ سے جانے نہیں دیتے اور جب اپنے ذوق چاء نوشی کا ذکر کرتے ہیں تو گفتگو اس کے آئین و آداب تک پہونچ جاتی ہے۔ اسی طرح جب سلسلۂ بیان میں کسی خاص شخص یا مقام یا ذکر آجاتا ہے تو وہ تاریخ کے صفحے الٹ کر رکھ دیتے ہیں۔ الغرض مولانا کے ان خطوط سے ان کی خلوت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی اور جنھوں نے مولانا کا مطالعہ زیادہ قریب سے کیا ہے ان کو بھی خلوتیانِ راز بننے کا شرف کبھی حاصل نہیں ہوا۔ مولانا کی فطرت اس صدف کی سی فطرت تھی جو اندر ہی اندر قطرۂ نیساں کو موتی بنایا کرتی ہے اور کسی کو اس کا علم نہیں ہوتا۔ ان خطوط سے ان کے جن ذاتی معمولات پر روشنی پڑتی ہے وہ صرف ان کی صبح خیزی ہے یا چاء سگریٹ سے غیر معمولی دلچسپی اور اس سے آگے ہمیں ان کی دنیائے خلوت کا حال بالکل معلوم نہیں ہوتا۔

افسوس ہے کہ ان کا کوئی خط ایسا ہمارے سامنے نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ان پر کبھی عہد طفلی و شباب بھی آیا تھا یا نہیں اور اگر آیا تھا تو اسے کس طرح انھوں نے بسر کیا۔

(پھر اگر انھوں نے اس قسم کے خطوط لکھے تھے اور ضایع ہو گئے تو یقیناً بڑے افسوس کی بات ہے لیکن اگر قصداً شایع نہیں کئے گئے تو پھر یہ بات ظلم کی حد تک پہونچ جاتی ہے)۔

کاشکے ان کی زندگی کا کوئی ایک ہی واقعہ ہم کو ایسا مل جاتا کہ باوجود پختگی عقل و ہوش و آگاہی دین و تقویٰ کسی وقت بے اختیارانہ انکی زبان سے یہ بھی نکل گیا تھا کہ

الفراق اے ہوش و تقویٰ، الوداع اے عقل و دیں!



تقریباً تمام بڑے شہر ڈاک کے متعدد حلقوں "پوسٹل زونز" میں بانٹ دئے گئے ہیں۔ اس علاقائی نظام سے ڈاک رسانی کا کام زیادہ رفتار سے ہوتا ہے۔ چٹھیاں وغیرہ چھانٹنے کا کام آسان ہوگیا ہے اور ڈاک کی تقسیم کے لیے ہر ڈاکیئے کو کم فاصلہ طے کرنا پڑتا ہے۔

جن خطوں اور پارسلوں پر پتہ میں پوسٹل زون نمبر درج ہوتا ہے وہ سیدھے اس علاقے کے ڈاک گھر میں بھیج دئے جاتے ہیں۔

پتہ میں زون نمبر درج نہ ہونے سے خط وغیرہ چھانٹنے کی رفتار گھٹ جاتی ہے اور تاخیر کے امکانات بڑھ جاتے ہیں۔ اگر آپ کسی ایسے شہر میں رہتے ہیں جو پوسٹل زونز میں بٹا ہوا ہے تو اپنے دوستوں، جانکاروں اور دیگر خط لکھنے والوں کو پتہ میں پوسٹل زون نمبر لکھنے کی تاکید کریں۔

ہمیں بہتر خدمت کا موقع دیجئے

پوسٹس اینڈ ٹیلی گرافس ڈیپارٹمنٹ

DA 59/58

دُوسرا قدم

یکم اکتوبر ۱۹۵۸ء کو مرکزی نظم ونسق کے علاقوں اور تمام ریاستوں کے منتخب علاقوں اور منتخب منڈیوں میں میٹرک باٹ رائج کئے گئے تھے۔ نیز دو برس کے عرصے میں پرانے باٹوں کی جگہ نئے باٹ کو مکمل طور پر رواج دیا جانا تھا۔

یہ دو برس کا عرصہ ۳۰ ستمبر ۱۹۶۰ء کو ختم ہو جائے گا۔ اور اس کے ساتھ ہی ان علاقوں میں میٹرک اوزان کا استعمال لازمی ہو جائے گا۔

اِس اصلاح کے نفاذ کا دُوسرا قدم ملک کے دُوسرے علاقوں میں میٹرک باٹوں کو رواج دینا ہے۔ اِس غرض سے منصوبے بنائے جا رہے ہیں۔ ان پر عنقریب عمل شروع ہو جائے گا۔ کیرالہ ریاست میں میٹرک باٹ جاری ہو چکے ہیں۔ باقی ریاستیں بھی جلد ہی میٹرک اوزان جاری کریں گی۔

میٹرک نظام | اختیار کیجئے

آسانی و یکسانی کے لئے

جاری کردہ بھارت سرکار

CA 69/90

عہدِ اسلامی کے غلام اور کنیزیں

(نیاز فتحپوری)

ظہور اسلام سے پہلے شام، عراق، مصر و فارس کے اصلی باشندے تقریباً سب کے سب غلامی کی زندگی بسر کر رہے تھے، یہاں تک کہ جن غلاموں سے کاشتکاری کا کام لیا جاتا تھا، زمین کے ساتھ وہ بھی فروخت ہو جاتے تھے اور ان کی زندگی مختلف مالکوں کی غلامی کے سوا کچھ نہ تھی۔

لیکن جب یہ ممالک مسلم حکومت میں شامل ہو گئے تو حالت بالکل بدل گئی اور غلامی کا طوق ان کی گردن سے اُتر گیا۔ کیونکہ ان میں سے جو مسلمان ہو گیا یا مسلمان نہیں ہوا اور جزیہ دینے پر راضی ہو گیا، وہ آزاد ہو گیا۔ البتہ روم و ایران کی فوجوں کے جو سپاہی گرفتار ہوئے وہ بے شک غلام بنا لئے گئے، لیکن جب ان میں سے بھی اکثر مسلمان ہو گئے تو وہ مولیٰ کہلائے اور انھوں نے اسلام کی خدمات بھی انجام دیں۔

چونکہ یہ زمانہ مسلمانوں کی فتوحات کا تھا، اس لئے جنگی قیدیوں کی تعداد ہزاروں تک پہونچ جاتی تھی۔ چنانچہ سنہ ۹۱ھ میں جب موسیٰ بن نصیر نے افریقہ فتح کیا تو تین لاکھ قیدی اس کے ہاتھ آئے جن میں ۶۰ ہزار تو اس نے خلیفہ ولید بن عبدالملک کی خدمت میں بھیج دئے، بہت سے غلاموں کی حیثیت سے فروخت کر دئے گئے اور جب وہ اندلس سے لوٹا تو شرفاء طوطہ کی ۳۰ ہزار دوشیزہ لڑکیاں اس کے ساتھ تھیں۔

چونکہ جنگی قیدیوں میں مردوں کے علاوہ عورت، بچے بھی شامل ہوتے تھے اور ان سب کا ساتھ لیجانا دشوار بات تھی اسلئے انھیں بہت ارزاں فروخت کر دیا جاتا تھا۔ جنگ عموریہ (سنہ ۲۲۳ھ) کے قیدی پانچ پانچ درہم میں فروخت کر دئے گئے۔ سنہ ۲۲۳ھ میں بلاد روم کی فتح میں ابراہیم بن ایالی کو اور سنہ ۴۶۲ھ میں فرمانروائے غزنہ کو ایک ایک لاکھ لونڈی غلام ہاتھ آئے۔ اندلس کی جنگ ارک میں اتنا کثیر مال غنیمت ہاتھ آیا کہ ایک ایک درہم میں غلاموں کو فروخت کر دیا گیا اور نصف نصف درہم میں تلواریں۔

خلفاء کے پاس جو لونڈی غلام ترکستان و بربر وغیرہ سے بطور تحایف بھیجے جاتے تھے وہ ان کے علاوہ تھے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت لونڈی غلاموں کی کثرت کا کیا عالم تھا۔

صدر اسلام میں یہ قاعدہ مقرر تھا کہ مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ بیت المال میں جمع کر دیا جاتا تھا اور باقی سرداروں میں تقسیم ہو جاتا تھا، لیکن بعد کو مختلف زمانوں میں مختلف قاعدے مقرر ہوئے مصر کی دولت فاطمیہ میں یہ ہوتا تھا کہ جب فوجیں کسی مہم سے فاتحانہ واپس آتی تھیں تو جہاز کے جہاز لونڈی غلاموں سے بھرے ہوئے ساحل قاہرہ پر آتے، اور مرد قیدیوں کو ایک خاص جگہ جس کا نام مناخ تھا ٹھہرا دیتے تھے اور سرکش قیدیوں کو قتل کر دیتے تھے۔ عورتیں قصر خلیفہ میں پہونچا دی جاتی تھیں، جن میں سے بعض وزراء میں تقسیم ہو جاتی تھیں اور باقی قصر خلافت میں رکھ لی جاتی تھیں۔ چھوٹے بچے اساتذہ کے پاس تعلیم و تربیت کے لئے بھیج دئے جاتے تھے۔ ان کو ترابی کہتے اور یہ جوان ہو کر اپنی خدمات کے لحاظ سے اچھے اچھے عہدوں تک پہونچ جاتے تھے۔

پھر یہ رواج صرف مسلمانوں ہی میں نہ تھا بلکہ اس وقت ہر ملک میں پایا جاتا تھا۔ مسلم قیدی جو دشمنوں کے ہاتھ آجاتے تھے وہ بھی انھیں غلام بنا لیتے تھے۔ لیکن خلفاء ان کے واپس لینے کی بڑی کوشش کرتے تھے، یعنی یا تو فدیہ دے کر ان کو واپس لے لیتے یا اپنے یہاں کے قیدیوں سے تبادلہ کر لیتے تھے۔ یہ طریقہ عرب و روم میں زیادہ رائج تھا کیونکہ انھیں دونوں میں زیادہ لڑائی ٹھنی رہتی تھی۔ اس کا طریقہ یہ تھا کہ ایک مقررہ جگہ پر دونوں طرف کے قیدی جمع ہو جاتے تھے اور پھر ایک ایک کر کے ان کا تبادلہ عمل میں آتا تھا۔ اگر کسی طرف تبادلہ کے بعد بھی کچھ قیدی رہ جاتے تھے تو ان کا فدیہ ادا کر کے واپس لیا جاتا تھا۔ لیکن رومی حکومت بہت کم قیدیوں کا فدیہ ادا کرتی تھی کیونکہ ان میں زیادہ تر غیر رومی جماعتوں کے افراد ہوتے تھے اور ان کی آزادی کی پروا انھیں زیادہ نہ ہوتی تھی۔ اسی لئے مسلم حکومتوں میں غیر ملکی غلاموں کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی یہانتک کہ ایک معمولی سپاہی اور سوار بھی متعدد غلاموں کا مالک ہوتا تھا اور امراء کا تو یہ حال تھا کہ جب باہر نکلتے تھے تو سیکڑوں غلام ان کے جلو میں ساتھ ساتھ چلتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ رافع بن ہرثمہ والی خراسان (سنہ ۲۸۹ھ) چار ہزار غلاموں کا مالک تھا۔

ان غلاموں سے مختلف قسم کے کام لئے جاتے تھے اور ان کی تعلیم و تربیت بھی اسی لحاظ سے کی جاتی تھی۔ اس کے لئے جو ماہرین فن مقرر کئے جاتے تھے انھیں استاد کہتے تھے۔ ان غلاموں میں سے اکثر فوجی تعلیم و تربیت کے لئے چن لئے جاتے تھے اور باڈی گارڈ وغیرہ کا کام دیتے تھے۔ چنانچہ اخشید (امیر مصر) کے پاس آٹھ ہزار مملوک (غلام) تھے، جن میں دو ہزار رات کا پہرہ دینے کے لئے وقف تھے۔

ان میں خاص خاص غلام اچھی فوجی تربیت حاصل کرنے کے بعد عساکر اسلامی میں شامل کر لئے جاتے تھے اور بعض کی قیمت ایک ہزار دینار (اشرفی) تک پہونچ جاتی تھی۔

جو غلام گھروں میں خادم کی حیثیت سے کام کرنے کے لئے چن لئے جاتے تھے، انھیں تدبیر منزل کی تعلیم دی جاتی تھی، جس میں فراشی طباخی، دربانی و نقابت وغیرہ سبھی کچھ شامل تھا۔

قصر و دربار کی زینت کے لئے زیادہ تر نوعمر خوبصورت غلام چنے جاتے تھے جو نہایت بیش قیمت لباس سے آراستہ رہتے تھے اور ہر وقت خلفاء کے آس پاس رہتے تھے۔ سب سے پہلے امین الرشید (ہارون الرشید کے بیٹے) نے اس کی ابتدا کی اور رفتہ رفتہ خلفاء کا یہ ذوق اتنا بڑھ گیا کہ المقتدر باللہ کے قصر میں مختلف ملکوں سے حاصل کئے ہوئے گیارہ ہزار غلام پائے جاتے تھے۔

قصر خلفاء میں غلاموں کے ساتھ ساتھ مخنثوں کی بھی ایک جماعت پائی جاتی تھی۔ جس کی ابتدا امین الرشید نے کی۔

مخنث بنانے کا رواج، اشوریوں، بابلیوں اور قدیم مصریوں میں بھی پایا جاتا تھا، اور یہیں سے وہ روما اور فرانس میں پہونچا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی ابتدا سمیرامیس ملکۂ آشور کے زمانہ سے ہوئی (۲ ہزار سال قبل مسیح) لیکن یہ خیال کرنا کہ قوت مردمی ختم ہونے کے بعد ان کی جرأت و مردانگی بھی ختم ہو جاتی تھی، صحیح نہیں، کیونکہ تاریخ میں بعض مخنثوں کی شجاعت و دلیری کے کارنامے بھی بہت نمایاں نظر آتے ہیں۔ چنانچہ چھٹی صدی عیسوی میں (بہ عہد جسٹینین) نارسس مشہور فوجی کمانڈر مخنث ہی تھا۔ اسی طرح ہرمیاس حاکم آرمینیہ اور مصر کا کافور اخشیدی بھی مخنث تھا۔ حکومت رومانیہ کے آخری عہد میں بھی ان کا بڑا زور تھا اور ہند، فارس و چین کی تاریخ میں بھی بہت سے دلیر و سربرآوردہ مخنثوں کے نام نظر آتے ہیں۔

مخنث بنانے کی اصلی غرض یہ تھی کہ خواتین حرم کی پاسبانی کی خدمت ان سے لی جائے اور اسی لئے ان کی مردانہ جنسی خصوصیت کو خصی کر کے ختم کر دیا جاتا تھا۔ مسلم امراء میں سب سے پہلے یزید بن معاویہ نے اس رسم کو اختیار کیا اور پھر اس کا رواج عام ہو گیا حالانکہ رسول اللہؐ نے اسے ناجائز قرار دیدیا تھا (حدیث نبوی بروایت ابن مطعون)

بردہ فروشی کا رواج یوروپ میں اسلام سے قبل ہی پایا جاتا تھا۔ وہاں اس رواج کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ جب قبایل متقالبہ

(روسی) بحر اسود کے شمال سے وسط یورپ کی طرف بڑھے تو سیکسن و ہُن (H U N) قوموں سے ان کا تصادم ہوا اس سلسلہ میں انکے جتنے افراد گرفتار ہوتے تھے انھیں غلام بنا لیا جاتا تھا اور بازار میں فروخت کر دیا جاتا تھا، چونکہ ایسے غلاموں کی تعداد بڑھتی جاتی تھی اس لئے رفتہ رفتہ ان کے فروخت کرنے کے لئے بردہ فروشی کے بازار قایم ہو گئے، اور تجار نے ان کو مول لے لیکر براہ فرانس وہسپانہ افریقہ، شام و مصر کی طرف بھیجنا شروع کیا اور ان ملکوں میں مسلمان قابض ہونے کے بعد بھی یہ رواج قائم رہا۔

چونکہ صقالبہ کی عورتیں بہت حسین ہوتی ہیں اس لئے وہ بکثرت امراء کے حرم میں داخل ہو گئیں اور ان کی خدمت و حفاظت کے لئے مخنثوں کو ترجیح دی جانے لگی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مخنث بنانے کے بہت سے ادارے قایم ہو گئے جن میں ورڈن (فرانس) اس کا بہت بڑا ادارہ تھا۔ یہودی تاجر غریب خاندان کے بچوں کو لے کر انھیں خصی کر دیتے تھے اور ان میں سے جو چند زندہ بچتے تھے انھیں اسپین بھیج دیتے تھے اور یہاں وہ بڑی قیمت پر فروخت ہوتے تھے۔ رفتہ رفتہ اس رواج نے اتنی اہمیت اختیار کر لی کہ انھیں تحایف کے طور پر بھیجا جانے لگا، چنانچہ ملوک فرانس، اندلس وغیرہ کے مسلم امراء کو خوش کرنے کے لئے اکثر و بیشتر مخنث بھیجا کرتے تھے، اور جب برشلونہ کے امیر نے خلیفہ اندلس (مستنصر) سے تجدید صلح کرنا چاہی تو منجملہ اور بہت سے ہدایا کے قبایل صقالبہ کے بیس مخنث لڑکے بھی پیش کئے۔

یہ حال تھا صرف مرد غلاموں اور مخنثوں کی قدر و قیمت کا، لیکن لونڈیوں کو جو عروج حاصل ہوا وہ اس سے کہیں زیادہ تھا قاعدہ یہ تھا کہ جنگی قیدیوں کے سلسلہ میں جو عورتیں یا لڑکیاں ہاتھ آتی تھیں وہ فاتحین کی ملکیت سمجھی جاتی تھیں خواہ وہ کسی اونچے خاندان کی ہوں یا عوام کی۔ پھر ان میں سے اکثر تو خادمہ کی حیثیت اختیار کر لیتی تھیں اور بعض جو بہت زیادہ حسین ہوتی تھیں وہ حرم کے لئے چھانٹ لی جاتی تھیں۔ جب مال غنیمت کی بہتات کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی دولت و ثروت بھی بڑھی تو خلفاء و امراء کو خوش کرنے کے لئے زر و جواہر کے ساتھ کنیزیں بھی پیش کی جانے لگیں۔ جن خلفاء کو محض حسن و جمال پسند تھا ان کے لئے حسین ترین لونڈیاں بھیجی جاتیں، جو رقص و سرود کے شایق ہوتے ان کو اس فن کی ماہر کنیزیں فراہم کی جاتیں اور حرم میں داخل ہونے کے بعد ان کی بڑی عزت کی جاتی۔ کیونکہ ان کے بطن سے جو اولاد پیدا ہوتی اس کی حیثیت منکوحہ بیویوں کی اولاد سے کم نہ ہوتی تھی، بلکہ عہد عباسیہ میں تو متعدد ولی عہدوں کی مائیں یہی کنیزیں تھیں۔

جعفر برمکی کے پاس دنانیر نامے ایک کنیز تھی جو غیر معمولی حسین و جمیل اور ماہر موسیقی تھی۔ اسے جعفر برمکی نے مدینہ ہی کے ایک شخص سے خریدا تھا۔ ہارون الرشید پر اس کی خوش آوازی کا اتنا اثر ہوا کہ وہ اکثر جعفر برمکی کے مکان پر محض اس کا گانا سننے جاتا اور اس پر انعام و اکرام کی بارش کرتا رہتا۔

جب ملکۂ زبیدہ کو معلوم ہوا تو اس نے ہارون الرشید سے شکایت کی کہ یہ بات خلیفہ کی شان کے خلاف ہے کہ وہ روز اپنے وزیر کے مکان پر جا کر محفل سرود میں حصہ لے۔ لیکن رشید باز نہ آیا۔ زبیدہ نے مجبوراً دس نہایت حسین کنیزیں رشید کے لئے فراہم کیں تاکہ وہ دنانیر کا خیال چھوڑ دے۔ ان میں سے ایک کا نام مراجل تھا جس کے بطن سے مامون الرشید پیدا ہوا، دوسری کا نام ماریہ تھا جو معتصم کی ماں تھی اور تیسری ماردہ سے صالح پیدا ہوا۔

جیسا کہ ابھی ظاہر کیا گیا ہے لوگ خلفاء کو خوش کرنے کے لئے حسین لونڈیاں بھی تحفہ میں پیش کرتے تھے۔ چنانچہ ایک بار ابن طاہر نے خلیفۂ متوکل کو دو سو لونڈیاں اور غلام ہدیتاً پیش کئے۔

پھر یہ رواج مسلمانوں ہی میں نہ تھا بلکہ فارس و روم کے درباروں کا بھی یہی حال تھا اور بعض اکاسرہ کے دربار میں چھ چھ ہزار لونڈیاں حاضر رہتی تھیں۔

چونکہ امراء و خلفاء کا یہ ذوق برابر بڑھتا جا رہا تھا، اس لئے لونڈیوں، غلاموں کے تاجر دور دور مقامات (ترکی، ہند، کردستان، چین، آرمینیا، روم، بربر وغیرہ مختلف ملکوں) سے خوبصورت لڑکیاں خرید کر لاتے، انھیں رقص و غنا، ادب و شعر تہذیب مجلس وغیرہ کی تعلیم دیتے اور جب وہ اس میں ماہر ہو جاتیں تو بڑی گراں قیمت پر انھیں فروخت کرتے جو کنیزیں عیسوی یہودی یا مجوسی مذہب کی ہوتیں اور مسلمان ہونا نہ چاہتیں تو ان پر کوئی جبر نہ کیا جاتا اور وہ اپنے مراسم مذہبی آزادی سے ادا کر سکتی تھیں۔ چنانچہ احمد بن صدقہ کا بیان ہے کہ ایک دن اتوار کو میں مامون الرشید کے دربار میں پہونچا تو مسیحی کنیزوں کی کمر میں زنار، گردن میں طلائی صلیبی اور ہاتھوں میں کھجور اور زیتون کی شاخیں بھی دیکھیں۔

کنیزوں کی تجارت رفتہ رفتہ اتنی وسیع ہو گئی کہ اس فن کی کتابیں بھی تصنیف ہونے لگیں جن میں کنیزوں کی خصوصیات اور ان کی تعلیم و تربیت کا ذکر ہوتا تھا، اور تجربہ کی بنا پر ان کا فیصلہ یہ تھا کہ نجابت کے لحاظ سے فارس، خدمت کے لئے روم، سرود و غنا کے لئے بربر، حفاظت قصر کے لئے حبش، مطبخ کے لئے نوبیا، اور بچوں کی پرورش کے لئے آرمینیا کی کنیزیں بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ حسن و جمال کے لحاظ سے ان کی تقسیم یہ تھی کہ چہرہ ترکی کا، جسم روم کا، سلیقہ چین و فارس کا، آنکھیں حجاز کی، کمر یمن کی، رعنائی بصرہ و کوفہ کا حصہ ہے۔

بردہ فروشی کا سب سے بڑا مرکز بغداد تھا، جہاں بیک وقت ہزاروں تقویٰ شکن لونڈیاں بازار بردہ فروشی میں لائی جاتی تھیں اور بڑی گراں قیمت پر فروخت ہوتی تھیں۔

ان لونڈیوں کی قدر و قیمت کا سبب صرف ان کا حسن و جمال نہ تھا، بلکہ اس میں ان کی تعلیم و تربیت، تہذیب و شائستگی، رقص و غنا، شعر و شاعری کو بھی بڑا دخل تھا۔

ابراہیم موصلی اور اسحاق (اپنے عہد کے بڑے مشہور مغنی) جو لونڈی سو دینار میں خریدتے تھے، اسے غنا و موسیقی کی تعلیم دینے کے بعد ہزاروں دینار میں فروخت کرتے تھے۔

اس میں شک نہیں کہ بعض خلفاء جو لہو و لعب کے شایق نہ تھے وہ لونڈیوں سے دور دور رہتے تھے، مثلاً معاویہ، منصور اور عبدالرحمان الداخل، لیکن بعد کو دور اوسط میں لونڈیوں کے اثرات بہت بڑھ گئے جس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ ایک بار رشید اپنی ذات اقدس سے اتنا خوش ہوا کہ اس سے کہا "آج تو جو خواہش کرے گی میں اسے رد نہ کروں گا"۔ یہ سن کر اس نے کہا کہ "ستر سال تک فارس کا خراج وصول کرنے کا اختیار اس کے نحسر کو دیدیا جائے"۔ رشید نے اسی وقت تحریر لکھدی اور اپنے بعد اپنے ولی عہد کو بھی اس عہد کا پابند قرار دیا۔

رعایتی اعلان

من و یزداں ۔ مذہبی استفسارات و جوابات ۔ نگارستان ۔ جمالستان ۔ مکتوبات نیازمین حصے ۔ حسن کی عیاریاں ۔ فراست الید

مذہب ۔ مجموعۂ استفسار و جواب جلد سوم ۔ قول فیصل ۔ شہاب کی سرگزشت ۔ نقاب اٹھ جانے کے بعد ۔

میزان ۔

یہ تمام کتابیں ایک ساتھ طلب کرنے پر مع محصول صرف چالیس روپے میں مل سکتی ہیں ۔ منیجر نگار لکھنؤ

ایک غیر معروف مثنوی :- "گلدستۂ مسرت"

(ڈاکٹر گوپی چند نارنگ)

منشی عطا علی خاکؔ کی یہ مثنوی مطبع نظامی، کانپور سے ۱۲۸۵ھ میں ۱۲ صفحات پر شایع ہوئی۔ اس کا سال تصنیف ۱۲۸۳ھ ہے جیسا کہ ظہور علی ظہورؔ کے اس قطعۂ تاریخ سے ظاہر ہے :-

دیکھی جو مثنوی یہ ہم نے ظہورؔ جس دم — بے شبہ اس کو پایا گلدستۂ مسرت
آئی یہ اپنے جی میں تاریخ اس کی لکھیے — دل نے کہا "بنایا گلدستۂ مسرت"

۱۲۸۳ھ

اس مثنوی میں ہسوہ (ضلع فتحپور، اتر پردیش) کا ایک سچا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ اس کی تصدیق واحد علی وحیدؔ کے اس قطعہ سے بھی ہوتی ہے جو مثنوی کے آخر میں درج ہے :-

وحیدؔ مثنوی جو یہ عطا علی نے کہی، — معاملہ ہے قریب جوار ہسوا کا
حسن کا قصہ ہے روپا ہے اس کی جانِ عزیز — یہ قصہ دید کے لایق ہے قلب شیدا کا

مثنوی کی ابتدا حمد و نعت سے ہوتی ہے۔ یہ ۱۴ اشعار پر مشتمل ہے اس کے بعد ۸ اشعار شاعر نے اپنے مرشد کی تعریف و توصیف میں لکھے ہیں۔ چند یہاں درج کئے جاتے ہیں :-

شاہ عبدالسلام فخرِ زماں، — زیبِ اورنگ کشورِ عرفاں
عابدِ حق شناس و با ایماں، — زاہدِ پاک و حافظِ قرآں
جائے ہسوہ ہے اس سے رشکِ ارم — عام ہیں اس کے فیضِ لطف و کرم

قصے کے آغاز سے پہلے مصنف نے اپنے استاد کا ذکر یوں کیا ہے :-

نام برہان دین باسمِ مبین — بہرِ دینِ نبی دلیلِ متین،
بسکہ ہے پارسا وہ مردِ خدا — ہے مخلص بھی پارسا اس کا
باغِ ہسوہ کو ہے بہار اس سے — ہے مجھے پایۂ وقار اس سے،

عطا علی خاکؔ نے سببِ تالیف میں لکھا ہے کہ ایک دن ہسوہ میں وہ اپنے دوست واحد علی وحیدؔ کے ہاں بیٹھے تھے کہ منظوم قصوں کا ذکر چل نکلا۔ کوئی شیریں فرہاد کا نام لیتا تھا کوئی لیلیٰ مجنوں کا قصیدہ پڑھتا تھا۔ کسی نے ہیر و رانجھا کی داستانِ عشق بیان کی مگر عطا علی نے کہا قدیم قصوں کو جانے دیجئے۔ اب بھی جذبۂ عشق میں حرارت باقی ہے اور عشق و محبت کا ایک درد انگیز واقعہ یہیں گزرا ہے۔

کوئی مجنوں کا ذکر کرتا تھا — کوئی لیلیٰ وشوں پہ مرتا تھا
کوئی کرتا تھا ذکرِ رانجھا و ہیر — کوئی سکتے میں صورتِ دلگیر

بولا میں بھی یہ سُن کے قال و مقال — ہے عبث قصۂ کہن پہ خیال
جذبۂ عشق اب بھی باقی ہے — جام رنگیں بدستِ ساقی ہے
ابھی اک ماجرا یہیں گزرا — حال میں نے وہ سب بیان کیا
سُن لے وہ ذکر خوش ہوئے اکثر — بولے کر نظم اے سخن پرور،
اس کی خواہش ہر اک سعید نے کی — کد زیادہ مگر وحید نے کی

اس کے بعد شاعر نے دعوے کیا ہے کہ وہ اصل قصہ سے انحراف نہیں کرے گا۔

نظم کرتا ہوں یہ نیا قصہ — یعنی جس طرح سے کہ ہے گزرا
کرتا ہوں حالِ واقعی تحریر — لائیں اس کا یقیں صغیر و کبیر

آغازِ قصہ کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ عطا علی خاکؔ اس واقعہ کے عینی شاہد نہ تھے بلکہ انھوں نے بھی اسے کسی دوسرے سے سُنا۔

راویِ معتبر جہاں پیما، — کہ وہ ناقل ہے اس فسانے کا
مجھ کو اس طرح سے بتایا ہے — کہ وہ آنکھوں سے دیکھ آیا ہے

ہستوہ کے قریب علاقے میں ایک گل فروش رہتا تھا۔ اس کی نوجوان بیٹی روپا اپنے حسن و جمال کی بدولت گاؤں بھر میں مشہور تھی۔ کمسنی میں اس کی شادی ہوگئی لیکن ابھی گونا نہیں ہوا تھا اور وہ ماں باپ ہی کے گھر رہتی تھی۔ صبح شام گاؤں کے کنویں سے پانی بھر لانا اس کا معمول تھا۔ اس کنویں کے قریب زمیندار کے کارندے شیخ حسن کا مکان تھا۔ ایک دن ناگہاں دونوں کا سامنا ہوا اور روپا دل و جان سے حسن پر فدا ہوگئی۔

ہوش جاتے رہے نگاہ جو کی — ہل گیا آسمان آہ جو کی
تھی وہ لیلیٰ مگر بنی مجنوں — چشمِ بیمار سے وہ روئی خون
پانی چھڑکا نہ ہوش میں آئی — اور بھی آگ اس نے بھڑکائی
لائے گھر تک وہ لے جگر تھامے — کوئی بازو کوئی کمر تھامے
کی دوا جس نے جو کہ بتلائی — لیک آئی نہ کچھ توانائی،
بڑھی دو دن میں ایسی بیماری — جیسے برسوں کا کوئی آزاری
نہ کھلا اس کا کچھ بھی رازِ بطون — بڑھ چلا رفتہ رفتہ اور جنون

آخر ایک ہمراز دایہ کو ہمدرد اور مونس جان کر روپا نے احوالِ دل بتایا، دایہ اس کا پیغام لے کر حسن کے پاس گئی، لیکن حسن بدنامی کے ڈر سے طیار نہ تھا، اس نے مشورہ دیا:۔

کس لئے درپئے مصیبت ہے — کہ اس طرح تجھ کو اُلفت ہے
چاہ پر بھرنے آب روز آنا — دیکھ کر مجھ کو گھر چلی جانا
میں بھی دیکھوں تجھے بہانے سے — لطف ہو ایسے آنے جانے سے
دور سے دونوں کا نظارہ ہو — کوئی جانے نہ اور اشارہ ہو
کیا کروں بے خیالِ بدنامی — دیکھئے کیا کرے یہ ناکامی
نوکری جائے گی جفا کے ساتھ — ہوں گا مشہور اس خطا کے ساتھ

مگر دایہ بھی بڑی پُرفن تھی وہ مکر و حیلے سے حسن کو روپا کے گھر لے ہی آئی :-

پھونکنے کے بہانے گھر میں گیا ہوئے اک جادہ مہر و ماہِ لقا
زندگی پائی جسمِ مردہ نے کھول دی آنکھ اُس فسردہ نے

روپا عشق میں وارفتہ و بیخود ہو چکی تھی - اس نے حسن کو صاف صاف کہہ دیا کہ وہ اس کے بغیر ایک پل بھی زندہ رہنے کو طیار نہیں لیکن حسن راہِ عشق کو وضع احتیاط سے طے کرنا چاہتا تھا - وہ بغیر کسی قسم کا وعدہ کئے اپنے مکان لوٹ آیا - غرض اسکی بے التفاتی سے روپا کی حالت روز بروز بگڑنے لگی - ملاحظہ ہو عطا علی خاک نے ان کیفیات اور حالات کو کیسی روانی اور برجستگی سے ادا کیا ہے :-

ایک دن بھی نہ پھر قرار آیا تھرتھرایا بدن بخار آیا
دل میں کہنے لگی نہیں جو یار تو یہ جینا عبث ہے آخر کار
باپ ماں سے بہانہ کر کے اُٹھی دل دھڑکتا تھا ہاتھ دھر کے اُٹھی
کہتی تھی اپنے دل سے وہ ناداں جان کیا ہے اگر نہیں جاناں
جب نہ راضی کسی کا دلبر ہو پھر تو عاشق کو موت بہتر ہو

روپا کی دیوانگی اس حد تک بڑھ گئی کہ :-

چاہ میں ہو کے ہاؤلی اک بار گر پڑی وہ کنویں میں آخر کار،
بولیں پنہاریاں یہ چلّا کر کہ گری گل فروش کی دختر
دوڑی خلقت کنویں کے گرد آئی مجتمع ہو گئے تماشائی

لوگوں کی بروقت مدد سے روپا کی جان بچ گئی - اس حادثہ سے حسن کے اوسان بجا نہ تھے - وہ دل ہی دل میں خوفزدہ ہو رہا تھا کہ کہیں رازِ عشق عیاں نہ ہو جائے - مگر روپا نے انتہائی ضبط اور رازداری کا ثبوت دیا :-

نہ کیا پر کچھ اس نے ذکر ذری سخت معیوب سمجھی پردہ دری

لوگوں نے گرنے کا سبب پوچھا تو اس نے کہا :-

آئی تھی یاں پہ بہرِ آب کشی ناگہاں اتفاق سے ہوں گری

اس مقام پر عطا علی خاک اپنے تاثرات یوں پیش کرتے ہیں :-

واہ محبوب ہو تو ایسا ہو! اور مطلوب ہو تو ایسا ہو!
تل کہاں کا تھا اور کہاں کی دمن دیکھو کیا کر گئے وہ غنچہ دہن ؟
پدمنی کون تھی کہاں کا رتن مل گئے کیسے کیسے خاک میں تن!
یکدگر تھے فدائے یکدیگر، نہ کھلا رازِ دل کسی پہ مگر

راہِ وفا میں روپا کی ثابت قدمی اور عشق میں اس کی شوریدہ سری کا حسن پر گہرا اثر ہوا - یاد یار خلش بن کر تڑپانے لگی اور آخر اس نے دایہ کے ذریعہ روپا کو اپنے مکان پر آنے کی اجازت دے دی - روپا کے دل کی مراد بر آئی - وہ موقع پاکر گھر سے بھاگ نکلی اور ماہ و مشتری ایک دوسرے کے قریب آئے - گلی محلے والوں کے خوف سے حسن نے آبادی سے دور ایک مکان لیا اور روپا کو اس میں ٹھہرایا - مگر چند ہی روز میں روپا کے والدین کو اس کی خبر ہو گئی اور ایک دن جب حسن کام سے باہر گیا ہوا تھا، وہ روپا کو پکڑ کر زبردستی اپنے گھر واپس لے آئے - روپا سے کہا گیا کہ وہ حاکم شہر کے سامنے فریاد کرے کہ حسن نے اسے اغوا کیا ہے اور اس سے سخت بیداد ہوئی ہے - لیکن روپا اس کے لئے طیار نہ ہوئی بلکہ یہ جواب دیا کہ

اس پہ ہو جاؤں دم میں بس قرباں کچھ میں شیریں نہیں نہ نکلے جاں
جذبۂ عشق ہے تو جاؤں گی یا اسی کو یہاں بلاؤں گی،

اس کے بعد وہ پھر موقع کی تاک میں رہی۔ غرض ایک رات :۔

نیند میں جب ہوئے وہ سب غافل بام پر آئی اپنا تھامے دل
کودی یکبار جوشِ خوں سے جیسے ٹوٹے ستارہ گردوں سے
چست و چالاک آئی پیشِ حسن، غیرتِ گل سے گھر بنا گلشن
عید آئی بہم ملے دونوں کہہ چلے اپنا اپنا غم دونوں

روپا نے اپنی وفاشعاری، بلند ہمتی اور ایثار کی بدولت حسن کو اپنا گرویدہ بنا ہی لیا تھا۔ دوسرے ہی دن محبوب نے عاشق کی خاطر مذہب تبدیل کیا اور دونوں کا نکاح ہوگیا۔ غرض اس طرح عشق نے اپنی راہ سے سماجی رکاوٹوں اور مذہبی بندشوں کے کانٹے نکال دئے اور :۔

مل گئی اپنے دلربا سے وہ چھوٹی رنج و غم و جفا سے وہ
دونوں جانب عجب کلام رہے وصل سے دونوں شادکام رہے

عطا علی خاکؔ اردو کے ان بدنصیب شاعروں میں ہیں جو لطفِ سخن کے باوجود قبولِ عام سے محروم رہے۔ ان کی مثنوی میں ادبی شان موجود ہے۔ قصہ کو انھوں نے بڑی سادگی، سلاست اور روانی سے نظم کیا ہے اور بعض مقامات پر نہایت شگفتہ و شیریں اشعار بھی نکالے ہیں۔ واقعات کے تسلسل میں کہیں جھول نہیں۔ روپا کے کردار کو ایسی خوش اسلوبی سے پیش کیا ہے کہ اس کی سیرت کے بنیادی اوصاف نمایاں طور پر سامنے آجاتے ہیں۔ لیکن ان خوبیوں کے باوجود یہ مثنوی مشہور تو کیا، اپنے حلقہ میں معروف بھی نہ ہوئی۔

ادارۂ فروغِ اُردو (نقوش) لاہور کے مطبوعات

اور اس کے خصوصی سالنامے

آپ ہم سے حاصل کر سکتے ہیں، آپ کو صرف یہ کرنا ہے کہ جو کتابیں یا سالنامے مطلوب ہوں ان کی قیمت ہمیں بھیج دیجئے۔ پندرہ دن کے اندر آپ کو ذریعہ رجسٹری مل جائیں گی (وی، پی کے ذریعہ سے نہیں بھیجی جا سکتیں) آرڈر دس روپے سے کم کا نہ ہو، اور محصول ڈاک بحساب ۱۵ فی صدی روانہ کیا جائے۔

نیجر نگار لکھنؤ

سیاست الٰہیہ - عہ	امراؤ جان ادا - للعہ	جوڑ توڑ - - - للعہ	سسرال - عہ	اردو غزلگوئی .. عہ	مکاتیب نمبر مجلد عہ
ہماری داستانیں ص	خدانخواستہ - - سے	مضامین شوکت - عہ	کارٹون - - سے	عرب کے تین مدبر - سے	طنز و مزاح نمبر عہ
مضامین جمال الدین افغانی ص	کتیا - - - سے	غزالہ - - - سے	قاضی جی - - سے	خالدبن ولید - للعہ	پطرس نمبر - معہ
انتقاد - - - سے	بقراط - - - عہ	سودیشی ریل - سے	وغیرہ وغیرہ .. سے	نمبر مجلد - سے	شخصیات نمبر نمبر ۲ مجلد عہ

میرا اوّلین تعرّف غالب سے

(ایک مراسلہ)

(نیاز فتحپوری) فاروقی صاحب

آپ نے لڑ جھگڑ کر آخر کار دہلی یونیورسٹی میں اُردو کا مستقل شعبہ قائم کرا ہی لیا، مگر یہ بات میری سمجھ میں نہ آئی کہ اس خوشی میں آپ نے یہ فیصلہ کیوں کیا کہ اس کا افتتاح ذکر غالب سے کیا جائے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ میر پر آپ نے جو کچھ لکھا وہ اس وقت کی بات ہے جب آپ اپنی کوششوں کی طرف سے مایوس تھے اور اب جو آپ کامیاب ہوئے تو مرزا یاد آیا۔ ظاہر ہے کہ میر کے دور مایوسی کا انتقام اسی طرح لیا جا سکتا تھا کہ اب غالب کا جشن منایا جائے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اس سلسلہ میں آپ کو یہ اصرار کیوں ہے کہ میں بھی اس بزم میں شریک ہوں۔ آپ کے پہلے خط کے جواب میں ادیم النفرستی کا بہانہ تو خیر رسمی بات تھی لیکن حقیقت یہ ہے کہ میری سمجھ ہی میں نہیں آتا کہ غالب پر اب لکھوں بھی تو کیا۔ زندگی میں تو اسکی یہ آرزو پوری نہ ہوئی کہ "اس کے پُرزے اُڑائے جاتے"، لیکن مرنے کے بعد ضرور پوری ہوئی یعنی آپ لوگوں نے (جن میں عرشی اور مالک رام سب سے بڑے جلاد ہیں) اس غریب کا کوئی تسمہ لگا نہ رکھا اور بال کی کھال تک نکال کر رکھ دی۔ یہاں تک کہ اب میرے لئے

لب تشنگی از راہِ دگر بردہ ایم ما

کا بھی سوال باقی نہ رہا۔ تاہم کچھ نہ کچھ لکھنا ہے طوعاً نہ سہی کرہاً سہی۔

اچھا تو سنئے، یہ اس وقت کی بات ہے جب غالب کو مرے ہوئے صرف قیس سال کا زمانہ گزرا تھا اور اسکے نہانخانۂ ازل سے بہ نسبت آپ لوگوں کے میں بہ اندازہ ساٹھ سال قریب تر تھا۔

والد مرحوم پنشن لے کر خانہ نشین ہو گئے تھے اور مخصوص منتہی طلباء کو فارسی کا درس دیا کرتے تھے، عموماً نماز صبح کے بعد ہی وہ باہر دیوان خانہ میں آجاتے اور چاشت کے وقت تک سلسلۂ درس جاری رہتا۔

اس درس میں حسرت موہانی اور مدرسۂ اسلامیہ کے ایک مدرسِ فارسی مولوی امام علی بھی میرے ہم سبق تھے، والد مرحوم کا دستور تھا کہ پہلے وہ متن سنتے اور اس سے وہ اندازہ کر لیتے کہ طالب علم کس حد تک عبارت کا مفہوم سمجھ سکا ہے اس کے بعد وہ مشکل الفاظ کے معنی بتا کر پوچھتے "کیا سمجھے؟" اگر کسی نے صحیح مفہوم بتا دیا تو خیر ورنہ اس سے متن پھر کبھی نہ سنتے۔

رسایل طغرا زیر درس تھی، حسرت موہانی قرأت کر رہے تھے جب وہ اس فقرہ پر پہونچے:-

"بہم رسیٔ بناگوشِ مطرباں جلاجل نغل در آتش"۔ اور اس کا مفہوم بتانے لگے تو والد مرحوم نے ان کو روک دیا اور مولوی امام علی کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ "اس مولوی کو بتانے دو"۔ لیکن مولوی صاحب اس جملہ کی نشست الفاظ بھی نہ سمجھ سکے تھے معنی کیا بتاتے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسرے دن سے وہ گلستاں پڑھنے والوں کی صف میں شامل کر دئے گئے۔

درس کے بعد یہ صحبت شعر و سخن ختم نہیں ہو جاتی تھی بلکہ دیر تک اس کا سلسلہ جاری رہتا وہ خود بھی مختلف فارسی شعراء کا کلام سُناتے اور طلبہ سے بھی سنتے - ایک دن فارسی کے صوفی شعراء کا ذکر چھڑ گیا اور اسی سلسلہ میں جب بیدل کی شاعری پر گفتگو شروع ہوئی تو اس سلسلہ میں حسرت موہانی نے غالب کا ذکر بھی چھیڑ دیا اور یہ شعر پڑھا :-

ما ہما ئینِ خودیم ما خود از و ہم دوئی
درمیانِ ما و غالب ما و غالب حایل ست

والد نے سُن کر زور سے قہقہہ لگایا اور بولے - " سید تو نے تو حد کر دی، کیا اس سے زیادہ بے معنی شعر غالب کا تجھے اور کوئی یاد نہ تھا" - حسرت یہ سُن کر خاموش ہو گئے اور پھر والد مرحوم نے دیر تک متصوفانہ شاعری کی تاریخ اور اُس کے اسباب ترقی پر گفتگو کرنے کے بعد فرمایا کہ " غالب طبعاً صوفی منش انسان نہ تھا بلکہ یہ ذوق اس میں بیدل کے مطالعہ سے پیدا ہوا تھا - اس کا تصوف زیادہ تر مستعار چیز تھا اور حال سے اسے ادل اول کوئی تعلق نہ تھا، ممکن ہے بعد کو حداثت سن اور زمانہ کے حالات نے اُس میں یہ کیفیت پیدا کر دی ہو تصوف کا تعلق لطائف غیبی سے ہے - اس لئے اس کے اظہار کے لئے بھی زبان و اندازِ بیان میں مخصوص لطافت اور نرمی کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے جب کوئی دعوئے تصوف و فلسفۂ الٰہیات حقیقتِ ثابتہ کی طرح کھلم کھلا پیش کیا جانے لگا تو وہ تصوف کا نظریہ تو ہو سکتا ہے لیکن شعر اس کا متحمل نہیں ہو سکتا - غالب کا یہ شعر جس میں اس نے پہلے ما و غالب کو تجسیمی حیثیت سے پیش کیا ہے اور پھر تنزیہی حیثیت سے اسی نوع کا اصطلاحی شعر ہے معیاری نہیں - بیدل کے یہاں یہ نقص کہیں نظر نہ آئے گا، وہ خدا کا تصور بھی اس طرح پیش کرتا ہے :-

عکس افتادہ در آئینہ ہوش
گل تواں گفت و لے چیدن نیست

بات دہنی ما و غالب است" کی سی ہے - لیکن سراپا عجز و ربودگی -

یہ تھا میرا اولین تعارف غالب سے جو اس لحاظ سے بہت مبارک ثابت ہوا، کہ اس کے بعد کلیاتِ غالب ہمارے درس میں شامل ہو گیا، حالانکہ اس وقت ابتدائی مروجہ نصاب فارسی میں کلیات غالب کیا کسی شاعر کا دیوان بھی شامل نہ تھا، نثر کا ابتدائی نصاب اس وقت رقعات عالمگیری، گلستان بنج رقعہ، مینا بازار، رسایل طغرا، سہ نثر ظہوری، شبنم شاداب اور ابوالفضل پر مشتمل تھا اس کے ساتھ نظم میں سکندر نامہ بھی شامل ہوتا تھا اور بوستان بھی (باب پنجم کو چھوڑ کر) اس کے بعد کلیات دو دواوین کی باری آتی تھی جن میں عرفی اور انوری کے قصاید، حزیں، نظیری، صائب، ابوطالب کلیم کی غزلیں، فردوسی خسرو، نظامی کی مثنویاں شامل ہوتی تھیں، ان کے علاوہ مشق و تمرین کی غرض سے اور بہت سی کتابیں زیر مطالعہ رہتی تھیں جن کی فہرست طویل ہے لیکن غالب کا نام اس سلسلہ میں کہیں نہ آتا تھا، شاید اس لئے کہ اس کا شمار کلاسکل شعراء میں نہ تھا -

یہ میں نے اس لئے ظاہر کیا کہ ہمارے درس میں کلیات غالب کا شامل ہو جانا بالکل نئی بات تھی جس کو میں نے سبقاً سبقاً پڑھا، (حسرت موہانی بھی اس درس میں میرے خواجہ تاش تھے) یہ سلسلہ مہینوں جاری رہا اور اس دوران میں والد مرحوم نے کلام غالب کی جن جن خصوصیات پر روشنی ڈالی اور دوسرے شعراء فارسی کے کلام سے اس کے کلام کا موازنہ کر کے اس کی انفرادیت کو جس جس طرح متعین کیا وہ بڑی طویل داستان ہے اور مجھے اب یاد بھی نہیں -

والد مرحوم کا فارسی مطالعہ بہت وسیع تھا، اور نہایت محققانہ و فنکارانہ، چنانچہ اس وقت اعجاز خسروی پڑھانے والا ان کے سوا کوئی نہ تھا - خود انھوں نے بھی یہ کتاب دہلی جا کر صہبائی سے پڑھی تھی، فرماتے تھے کہ ایران کا ایک رئیس زادہ بھی دہلی اسی غرض سے آیا ہوا تھا اور ان کا ہمدرس تھا - والد مرحوم فارسی کے بڑے جید شاعر تھے - جید میں نے اس لئے کہا کہ نعت و منقبت کے

علاوہ اور کچھ نہیں کہا۔ کسی امیر یا رئیس کی مدح میں ایک شعر بھی انھوں نے کبھی نہیں لکھا۔ ہفت بند کاشی کے جواب میں انھوں نے ایک بڑا طویل ترجیع بند خلفاء راشدین کی منقبت میں لکھا تھا۔ قصاید انھوں نے زیادہ تر عرفی کی زمینوں میں لکھے اور چونکہ وہ طبعاً بہت زیادہ دشوار پسند تھے اس لئے خود ہی اپنے تمام کلام کی شرح تحریر فرمائی۔ فارسی شعراء میں وہ حزیں کے زیادہ قایل نہ تھے اور ظہوری کی نثر کو بھی وہ قدر اول کی چیز نہ سمجھتے تھے۔ اُس کے "ساقی نامہ" کی وہ البتہ بہت تعریف کرتے تھے۔ قصائد میں وہ عرفی کے قایل تھے اور غزلوں میں نظیری کے۔ شعراء قدیم میں وہ سعدی اور خسرو کا نام بڑے ادب سے لیتے تھے۔ فرماتے تھے:۔ "حزیں جتنا پُرگو شاعر ہے اتنا خوشگو نہیں۔ عرفی پُرگو نہیں لیکن خوشگو زیادہ ہے"۔ نظیری اور خسرو کو نغز گو کہتے اور غالب کی شوخ نگاری کے بڑے معترف تھے وہ غالب کے فلسفہ اور تصوف کے زیادہ قایل نہ تھے اور فرماتے تھے کہ "اُس کا بیان تصوف ایسا ہے جیسے کوئی سر پر ڈھول بجائے حالانکہ ڈھول کی آواز دور ہی سے اچھی معلوم ہوتی ہے"۔ اس سے مدعا یہ تھا کہ اُس کے بیانِ تصوف میں اصطلاحیت زیادہ ہے اور کنایت کم۔ ایک دن غالب کی بڑی مشہور غیر معروف غزل زیر درس تھی۔ مطلع ہے:۔

دیدہ در آنکہ تا نہد دل بشمار دلبری
در دل سنگ بنگرد رقص بتان آذری

فرمایا یہ غزل غالب نے بیدل کی زمین اور اس کے تتبع میں لکھی ہے۔ خصوصیت کے ساتھ مطلع میں اُس نے بہت کچھ بیدل تک پہونچنے کی کوشش کی ہے لیکن وہ اس میں کامیاب نہ ہوسکا۔ پورا شعر ایک دعویٰ ہے بغیر ثبوت کے اور الفاظ کی نمایش ہے بغیر کسی معنوی حسن کے۔ ضرورت تھی کہ "رقصِ بتان آذری" کے مشاہدہ کا ثبوت پہلے مصرعہ میں پیش کیا جاتا لیکن یہ مصرعہ بھی دعویٰ ہی دعویٰ ہے اور اس طرح دونوں مصرعوں کا طرز بیان انشائیہ ہوگیا۔ علاوہ اس کے لفظ شمار تعدد کو چاہتا ہے۔ اور دلبری کا تعلق محض کیفیت سے ہے اس لئے یہ محل "شمار شیوۂ دلبری" یا "شمار ادائے دلبری" کہنے کا تھا"۔ اس غزل میں تصوف کے رنگ کا یہ شعر اُنھیں بہت پسند تھا۔

اے تو کہ ہیچ ذرہ را جز برہ تو روئے نیست
در طلبت تواں گرفت بادیہ را بر مہری

فرمایا غالب کی انفرادیت ان دو شعروں میں زیادہ پائی جاتی ہے۔

ہر کہ دلِ است در برش داغ تو روید ش بدل
تا چو بدیگرے دہد باز برد بداوری
حیف کہ من بخوں تپم وز تو سخن رود کہ تو
اشک بدیدہ بشمری نالہ بسینہ بنگری

والد مرحوم، غالب کی غزلوں سے زیادہ اُس کے قصاید کے قایل تھے اور قصاید سے زیادہ اُسکی مثنویوں کے مثنوی "ابرِ گہربار" کے متعلق فرماتے تھے کہ فارسی ادب میں اس کا جواب مشکل ہی سے مل سکتا ہے۔

یہ تھا میرا سب سے پہلے تعارف غالب سے جو یقیناً تدریسی قسم کا تھا، لیکن تقلیدی نہیں کیونکہ بعد کو جب میں نے کلام غالب کا آزاد مطالعہ کیا تو میں نے محسوس کیا کہ وہ نہ صرف عاشقانہ رنگ میں (جو اس کا مخصوص ذوق تھا) بلکہ فلسفیانہ اور متصوفانہ رنگ میں بھی بعض بعض ایسے غیر فانی نقوش اپنے بعد چھوڑ گیا ہے کہ اس کا بیدلانہ رنگ (جو یقیناً ناقص ہے) ہماری نگاہوں سے اوجھل ہوجاتا ہے، لیکن عہد حاضر کے نقادوں سے مجھے بڑی شکایت یہ ہے کہ اُس کے خالص عاشقانہ اشعار کو بھی کھینچ تان کر فلسفہ اور تصوف کی طرف لیجاتے ہیں حالانکہ اس نوع کی دور از کار توجیہ سے شعر کا اصل لطف بڑی حد تک ختم ہوجاتا ہے، غالب کے

وہ اشعار (فارسی کے ہوں یا اُردو کے) جن میں کھلم کھلا اصطلاحی تصوف و فلسفہ صرف کیا گیا ہے اور بعید ترین تاویل کے بعد بھی ہم اُن میں تغزل کا رنگ پیدا نہیں کر سکتے یقیناً قابلِ اعتنا نہیں - مثلاً :-

شاہدِ ہستیٔ مطلق کی کمر ہے معدوم — لوگ کہتے ہیں کہ ہے پر ہمیں منظور نہیں
جز نام نہیں صورتِ عالم مجھے منظور — جز وہم نہیں صورتِ اشیا میرے آگے
ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
جو تو دریائے مے ہے تو میں خمیازہ ہوں ساحل کا
اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے — حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں
محو کن نقشِ دوئی از ورقِ سینۂ ما — اے نگاہت الف صیقلِ آئینۂ ما
محتشم زادۂ اطراف بساطِ عدمیم — گوہر از بیضۂ عنقاست بگنجینۂ ما

لیکن جب وہ ان پامال تعبیرات سے ہٹ کر فکر کرتا ہے تو پھر اُس کی شعریت اور انفرادیت کے درمیان "ما و غالب" حایل نہیں رہتا اور وہ بلند ذوق معنوی سامنے آجاتا ہے جو خود اُس کی زبان میں

نمے از لائے پالایش چکید و آب حیواں شد

اس میں شک نہیں کہ اول اول غالب نے اُردو فارسی میں تقلیدِ بیدل کی کوشش کی لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ وہ خود بھی اس سے مطمئن نہ تھا اور اس کا ذوق آسودہ نہ ہوتا تھا اس لئے اُس نے اپنا زاویۂ فکر و بیان بدل دیا اور وہی بادۂ تصوف اُس نے زیادہ دلکش جام و مینا میں پیش کیا جو خود اُس کے گداز دل سے ڈھالے گئے تھے اور جس کی طرف اُس نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے

بینیم از گدازِ دل در جگر آتشے چو سیل
غالب اگر دمِ سخن رو بہ ضمیر من بری

لیکن افسوس ہے کہ اکثر نقادوں نے غالب کے اس ضمیر کو نظر انداز کر دیا۔

اس میں شک نہیں کہ غالب کے دورِ اول کا فلسفہ تصوف زیادہ [illegible] قسم کا تھا لیکن جب اس سے ہٹ کر اُس نے اس چیز کو پیش کیا تو وہ واقعی فکر انگیز تھا اور "فسانۂ گدازِ دل" بھی مثلاً :-

قفس و دام را گناہے نیست — ریختن در نہادِ بال و پر ست
ریزدآں برگ و ایں گل افشاند — ہم خزاں ہم بہار در گزر ست
اے کہ بدیدہ نم ز تست آنکہ بسینہ غم ز تست — نازشِ غم کہ ہم ز تست خاطرِ شاد می دہد
مقصود ما ز دیر و حرم جز حبیب نیست — ہر جا کنیم سجدہ بداں آستاں رسد
رخ کشودند و لب ہر زہ سرایم بستند — دل ربودند و چشم نگرانم دادند
جز سخن کفر و ایمانے کجاست — خود سخن در کفر و ایماں می رود

اس رنگ کے اشعار جنھیں یقیناً تصوف کہہ سکتے ہیں، غالب کے یہاں بہت پائے جاتے ہیں اور میں ان کو اس لئے پسند کرتا ہوں کہ ایک "رند شاہد باز" بھی اس سے پورا لطف حاصل کر سکتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ غالب طبعاً خالص عاشقانہ رنگ کا شوخ نگار شاعر تھا اور اس رنگ میں اُس نے جو کچھ اور جیسا کچھ کہا ہے وہ اپنا جواب نہیں رکھتا۔ لیکن باوجود اس کے جس وقت اس کی شاعرانہ عظمت کا سوال سامنے آتا ہے تو ہماری نگاہ سب سے پہلے اُس کی حکیمیاتی شاعری ہی کی طرف جاتی ہے۔

فلاسفہ کا تصوّرِ الٰہ

(بہ سلسلہ ماہ دسمبر سنہ ۵۹ء)

ابنِ رشد

(نواب محمد عباس طالب صفوی)

اندلس میں فلسفہ کے شیوع کی صحیح تاریخ کے متعلق یوروپ کے محققین میں بے انتہا اختلاف ہے۔
موسیو رینان کی رائے میں وہاں فلسفہ کا شیوع اموی خلیفہ الحکم ثانی کے عہد میں ہوا[۱]۔ پروفیسر رائن ہارٹ ڈوزی کے نزدیک پانچویں مروانی تاج دار امیر محمد کے زمانے سے شروع ہوا[۲]، اور ڈاکٹر ڈی اولیری کی تحقیق یہ ہے کہ اگرچہ اندلس کے خلفاء بنی امیہ نے تہذیب و تمدن کے لئے بہت کچھ کیا تاہم اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ انھوں نے یونانی علوم و فنون یا فلسفہ کی کوئی خدمت کی ہو[۳]
میری رائے میں یہ امر یقینی ہے کہ علوم و فنون کی دوسری کتابوں کی طرح کتب فلسفہ کے عربی تراجم بھی چوتھی صدی ہجری یعنی دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں اندلس پہونچ گئے تھے[۴]۔ لیکن جس طرح الحکم ثانی کے نابالغ لڑکے ہشام کے حاجب المنصور نے الحکم ثانی کے کتب فلسفہ و ہیئت کو قرطبہ میں منظرِ عام پر نذرِ آتش کر دیا[۵]۔ اسی طرح اندلس میں بعض غیر عرب فرمانروا بھی کتب فلسفہ و اعتزال موجود تھے بلکہ ایسے معتزلی بھی موجود تھے جو عرش کو مدبر کائنات تصور کرتے تھے[۶]۔ لیکن علامہ ابن حزم کے انتقال کے ایک سو تیس[۱۳۰] برس بعد بربر حکمرانوں کے عہد میں اعتزال کی کتابیں اس طرح مقصود ہو گئی تھیں کہ ابن رشد کو لکھنا پڑا کہ :-
"واما المعتزلہ فانہ لم یصل الینا فی ہذہ الجزیرۃ من کتبہم شیئ"[۷]۔
معتزلہ کی کتابوں کے اسی فقدان کی وجہ سے ابن رشد نے ان کے متعلق یہ غلط رائے قائم کی کہ اغلباً ان کا مسلک بھی اشاعرہ کی طرح ہوگا[۸] اور علامہ تقی الدین احمد بن عبد الحلیم بن تیمیہ (المتوفی سنہ ۷۲۸ھ) نے ابن رشد پر یہ صحیح اعتراض کیا کہ "والمعتزلہ ہم الاصل"[۹] یعنی معتزلہ اشاعرہ سے مقدم اور اصل ہیں۔

---

[۱] "ابن رشد و فلسفۂ ابن رشد"، مترجمۂ معشوق حسن مطبوعۂ حیدر آباد صفحہ ——— [۲] "عبرت نامۂ اندلس"، عنایت اللہ مطبوعۂ لاہور جلد ثانی صفحہ ۱۵ ——— [۳] "فلسفہ اسلام"، مترجمۂ احسان احمد مطبوعۂ حیدر آباد صفحہ ۱۸۷ ——— [۴] "ابن رشد و فلسفۂ ابن رشد" صفحہ ۳ فٹ نوٹ ——— [۵] حوالۂ سابق صفحہ ۷ ——— [۶] "الملل والنحل"، مترجمۂ مولانا عبد اللہ جلد سوم صفحہ ۲۲۰ ——— [۷] فلسفہ ابن رشد، یحتوی علی کتابی فصل المقال والکشف عن مناہج الادلۃ"، مطبوعۂ مکتبۂ محمودیہ مصر صفحہ ۶۴۔
[۸] فلسفہ ابن رشد"، مطبوعۂ مصر صفحہ ۶۵
[۹] حوالۂ سابق صفحہ ۶۴ فٹ نوٹ ۱

معتزلہ کی طرح یونانی اور سریانی زبانوں سے ناواقفیت کی بنا پر ابن رشد فلسفۂ یونان سے بھی صحیح طور سے واقف نہیں ہو سکا اور امام غزالی کی کتاب تہافتہ الفلاسفتہ کے جواب میں اسی ناواقفیت کی بنا پر کبھی ابن سینا وغیرہ پر فلاسفۂ یونان کے الٰہیات بدلنے کا الزام لگا کر[1] ارسطو کے مابعد الطبیعیات کے اس عقیدے سے بے خبر رہ کر کہ غیر متحرک محرکین خدا کے علاوہ کم از کم سینتالیس اور بھی ہیں[2]۔ فلاسفۂ یونان سے یہ عقیدہ منسوب کر دیا کہ "ان الآمر بہذہ الحرکتہ ہو المبداء الاول"[3] یعنی افلاک کی حرکت کا حکم دینے والا صرف خدا ہے اور کبھی امام غزالی کے اس اعتراض کا (کہ فلاسفہ کے نزدیک خدا کو کائنات کے جزئیات کا علم نہیں ہے) یہ جواب دیتا ہے کہ "ان ہذا القول لیس من قولہم"[4] یعنی فلاسفہ کا یہ قول نہیں ہے کہ خدا کو اپنے غیر کا علم نہیں ہے حالانکہ دوسرے فلاسفہ کا کیا ذکر خود ابن رشد کے روحانی استاد ارسطو نے صریح الفاظ میں اقرار کیا ہے کہ غیر متحرک جوہر اول یعنی خدا کو اپنے سے کسی پست تر شے کا نہ علم ہو سکتا ہے نہ خیال[5]۔

لیکن اس ناواقفیت کے باوجود یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ الکندی، الفارابی اور ابن سینا کے مقابلہ میں ابن رشد، فلاسفۂ یونان کی تعلیم سے بہتر واقف تھا اور جب کہ الفارابی نے افلاطون اور ارسطو کو معادِ جسمانی کا معتقد تحریر کیا تھا[6] اور ابن سینا نے فیثاغورث، سقراط اور افلاطون میں بعض کو نبی سمجھا ہے اور بعض کو فلسفی[7]، ابن رشد ہر نبی کو تو فلسفی سمجھتا ہے لیکن ہر فلسفی کو نبی نہیں مانتا بلکہ وہ فلاسفہ کو "العلماء ورثتہ الانبیاء" کا مصداق سمجھتا ہے[8] اور بعض اور بعض اوقات تو وہ ان دانشمندان "انبیاء" کے متعلق صریح الفاظ میں یہ بھی کہہ جاتا ہے کہ الٰہیات کے متعلق فلاسفۂ یونان کے برہانیات ابن سینا اور دوسرے منسوب باسلام فلاسفہ کے برہانیات و تصورات سے قطعاً متبائن تھے[9]۔

دراصل ابن رشد اس حقیقت سے واقف تھا کہ فلسفۂ یونان اور کسی بھی الہامی مذہب میں تطبیق کی کوشش نہ صرف ناکام بلکہ بعض اوقات مضحکہ خیز ثابت ہوگی ابن رشد نے اس حقیقت کا اعتراف خصوصیت کے ساتھ اپنی دو کتابوں فصل المقال اور الکشف عن مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ میں کیا ہے جو فلسفتہ ابن رشد کے نام سے مکتبۂ محمودیہ مصر سے شایع ہو چکی تھیں۔ فصل المقال میں ابن رشد نے تصریح کی ہے کہ مذہب کے متعلق عقلی تاویلات کو عوام کے سامنے پیش نہیں کرنا چاہئے۔ اس کے نزدیک صدرِ اسلام میں صحابۂ کرام نے عقلی تاویل سے واقف ہونے کے باوجود تاویل عقلی کو مسلمانوں کے سامنے پیش نہیں کیا اور جس دن سے عقلی تاویلات مسلمانوں میں رائج ہوئے "قل تقواہم وکثر اختلافہم"[10] یعنی ان کی خدا ترسی کم ہو گئی اور مذہبی اختلافات بڑھ گئے۔

---

[1] "تہافتہ التہافتہ" مطبوعۂ مصر صفحہ ۴۹

[2] "Metaphysics" Every man's Library page 356

[3] "تہافتہ التہافتہ" صفحہ ۴۹ [4] حوالۂ سابق صفحہ ۱۳۴

[5] "Metaphysics" Every man's Library page 349

[6] "الجمع" مطبوعۂ مصر صفحہ ۳۸

[7] "تسع رسایل فی الحکمۃ والطبیعیات" مطبوعۂ مطبع ہندیہ مصر صفحات ۲۵ - ۱۲۴

[8] "تہافتہ التہافتہ" مطبوعۂ مصر صفحہ ۱۳۴

[9] حوالۂ سابق صفحہ ۸۱

[10] "فلسفتہ ابن رشد" مطبوعۂ مصر صفحات ۳۵ - ۳۱

کتاب الکشف عن مناہج الادلۃ میں اس موضوع پر اور زیادہ وضاحت سے روشنی ڈالی ہے اور بتایا ہے کہ جمہور کے لئے ظاہر پر چلنا اور ترک تاویل واجب ہے اور علماء کے لئے حضرت علیؓ کے اس ارشاد کے مطابق کہ لوگوں سے وہ کہو جو ان کی سمجھ میں آئے۔ یہ جایز نہیں ہے کہ عوام کے سامنے تاویلاتِ عقلی پیش کریں[1]، ابن رشد کے نزدیک عوام کے لئے صرف عمل کی ضرورت ہے نہ کہ علم کی اور اس میں تغیر کرنے والے خوارج ہیں "ثم المعتزلۃ بعدہم ثم الاشعریۃ ثم الصوفیۃ ثم جاء ابو حامد فطم الوادی علی القریٰ"[2] یعنی خوارج کے بعد معتزلہ، معتزلہ کے بعد اشاعرہ، اشاعرہ کے بعد صوفیہ اور ان سب کے بعد لیکن ان سب سے زیادہ ستم ڈھانے والے امام غزالی۔

میں مصر کے فاضل جلیل محمد لطفی جمعہ کی اس رائے سے متفق نہیں ہوں کہ ابن رشد نے امام غزالی سے زیادہ شرع کی حمایت کی[3] میری تحقیق یہ ہے کہ جب ابن رشد کے پیش رو حکماء اسلام نے کم از کم بظاہر شرع کو مطاع اور فلسفہ کو مطیع سمجھ کر فلسفہ کو مطابقِ شرع ثابت کرنے کی کوشش کی تھی ابن رشد نے علی الاعلان شرع کو مطابق فلسفہ ثابت کرنے کی سعی کی اور قرآنِ حکیم کے آیات کی تفسیر بالرائے کر کے کبھی یہ کہا کہ تخلیق سے قبل زمان موجود تھا، کبھی یہ فرمایا کہ آسمانوں کی تخلیق لاشے سے نہیں ہوئی اور کبھی صریح الفاظ میں اعتراف کیا کہ "فانہ لیس فی الشرع ان اللہ کان موجوداً مع العدم المحض"[4] یعنی مذہب سے بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ خدا عدمِ محض یعنی مخلوق کے بغیر موجود تھا۔

ابن رشد کی اس صاف گوئی کا یہ نتیجہ کہ وہ جلاوطنی کے عالم میں ۵۹۵ھ مطابق ۱۱۹۸ء میں مراکش میں مرا اور انتقال سے چند برس قبل مراکش کے فرمانروا یعقوب بن یوسف بن عبدالمومن کی فلسفہ دشمنی کی وجہ سے اس کو اس حال پر پہونچنا پڑا کہ قرطبہ کی مسجد سے ابن رشد اور اُس کے لڑکے عبداللہ کو نکال دیا گیا[5] اور انتقال کے بعد بھی نہ مسلمانوں نے اس کو کسی خاص عزت کا مستحق سمجھا اور نہ عیسائیوں نے۔

ابن رشد، الفارابی اور ابن سینا کے برعکس عقل کو وجدان پر صراحۃً ترجیح دیتا تھا اور یہی وجہ ہے کہ جب کہ الفارابی کے حالات میں صوفیانہ وضع اختیار کرنے کا ذکر ہے[6] اور ابن سینا کے سوانح حیات میں شیخ الرئیس کے الفاظ میں ہر چہ من دانم اومی بیند[7] صوفیہ کے وجدان کو فلاسفہ کی ایپس ٹی مالوجی یعنی علم کی طرح صحیح تسلیم کرنے کا تذکرہ ہے، ابن رشد وصل بالحق کے عقیدے میں نو افلاطونی فلسفہ سے متاثر ہو کر صوفیہ کا ہمنوا ہونے کے باوجود وجدان کو عقل سے کم تر سمجھتا رہا اور کتاب الکشف عن مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ میں صوفیہ کا یہ عقیدہ بیان کرنے کے بعد کہ ان المعرفۃ باللہ وبغیرہ من الموجودات شیئ یلقی فی النفس عن تجریدہا من العوارض الشہوانیۃ[8]

---

[1] فلسفۃ ابن رشد، مطبوعۂ مصر صفحہ ۴۰۔

[2] حوالۂ سابق صفحہ ۹۹۔

[3] "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" صفحہ ۲۹۰

[4] "فلسفۃ ابن رشد" مطبوعۂ مصر صفحہ ۲۲

[5] "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" صفحہ ۲۰۱

[6] "حکمائے اسلام حصہ اول" مطبوعۂ اعظم گڑھ صفحہ ۱۲۵

[7] "ترجمۂ کتاب اشارات، مطبوعۂ ایران صفحہ ط

[8] "ابن رشد و فلسفۂ ابن رشد" مطبوعۂ حیدر آباد دکن صفحہ ۱۴۷

[9] "فلسفہ ابن رشد" مطبوعۂ مصر، صفحہ ۲۳

یعنی نفس کو شہوات سے صاف کرنے کے بعد وجدان ہی سے خدا اور تمام موجودات کا علم حاصل ہوتا ہے، صاف الفاظ میں کہتا ہے کہ اگر وجدان ہی سے علم حاصل ہوسکتا تو پھر عقل پیدا نہ کی جاتی اور اس عقلی استدلال کے بعد یہ مذہبی دلیل بھی پیش کرتا ہے کہ "القرآن کلہ انما ہو ادعاء الی النظر والاعتبار"[1] یعنی خود قرآنِ حکیم بھی تو یکسر دعوتِ فکر و نظر ہے۔

چونکہ ابن رشد کے زمانہ ہی میں سلطنت کے ضعف و اضمحلال کی وجہ سے مشرق و مغرب میں تصوف کا خواب اور فلسفہ شایع و ضایع ہوچکا تھا، یہاں تک کہ خود یعقوب بن یوسف بن عبدالمومن بھی فلسفہ کا دشمن ہونے کے باوجود تصوف کا دلدادہ تھا[2] لہذا تصوف کے خلاف ابن رشد کی آواز صدا بصحرا ثابت ہوئی ابن رشد کے بعد اندلس میں پھر کوئی اور ابن رشد پیدا نہیں ہوا یہانتک کہ ۱۴۹۲ء میں فرڈننڈ نے غرناطہ فتح کرلیا اور اس کے آرچ بشپ نے پروفیسر نکلسن کے الفاظ میں تمام عربی کتابوں کو نذر آتش کرکے سات سو برس کی مسلم ثقافت کو ایک دن میں ختم کرنا چاہا[3]۔

---

[1] "فلسفۃ ابن رشد" مطبوعہ مصر صفحہ ۶۳

[2] "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" مطبوعہ حیدرآباد دکن صفحہ ۱۸۵

[3] "A Literary History of the Arabs" page 435

سوچنے والی مشینیں

علم و سائنس کی نت نئی ایجادوں کے ذکر سے ہمارے کان اتنا آشنا ہوچکے ہیں کہ کسی عجیب سی عجیب ایجاد پر بھی ہم کو حیرت نہیں ہوتی، لیکن کبھی کبھی بعض ایسی باتیں بھی سننے میں آتی ہیں جن کا بعید ترین تصور بھی ہم نہ کرسکتے تھے - اس وقت تک جتنی مشینیں ایجاد ہوئی ہیں ان کا تعلق زیادہ تر ہمارے جوارح ظاہری سے ہے، یعنی بہت سے ایسے کام جو ہم اپنے ہات پاؤں سے کرسکتے ہیں وہ از خود ان مشینوں سے ہوجاتے ہیں، لیکن دل و دماغ کے فرائض پورا کرنے والی مشینوں کا خیال بھی ہم کبھی نہ کرسکتے تھے اسی لئے اول اول جب حساب کتاب کی وہ مشین طیار ہوئی، جو ریاضی کے جوڑ، جمع وغیرہ سب کچھ کرلیتی ہے تو ہم کو بہت تعجب ہوا، لیکن اب یہ سُن کر کہ سوچنے والی مشین کی طیاری بھی زیرِ غور ہے، ہماری سوچنے کی قوت بھی ختم ہوجاتی ہے۔

یہ مشین خود انسانی دل و دماغ کی طرح سوچ سکے گی یا یہ کہ وہ ہمارے سوچنے کا ذریعہ ہوگی، اس کی وضاحت مشکل ہے، کیونکہ اس وقت تک اس کی ساخت و وضع کے متعلق جو کچھ ظاہر کیا گیا ہے، وہی ہمارے عقل و تصور سے باہر ہے۔

سب سے پہلی چیز جسے مشکل سے باور کیا جاسکتا ہے اس مشین کی نزاکت ہے جس کا احساس ہم خوردبین کے ذریعہ سے بھی بہ مشکل کرسکتے ہیں۔ ہمارے یہاں نزاکت کا تصور زیادہ سے زیادہ بال کی کھال نکالنے یا ایک چاول پر قل ھو اللہ لکھنے تک محدود تھا، لیکن اس مشین کے متعلق جو بیان پروفیسر بک نے دیا ہے وہ یہ ہے کہ ایک آلپین کے سرے پر عشاء ربانی کی کندہ کی ہوئی دُعا بھی اس مشین کے باریک نقوش کے مقابلہ میں کیا ایک بڑا پوسٹر سمجھی جائے گی - اس مشین میں جو تار استعمال کیا جائے گا وہ ایک انچ کے ڈھائی لاکھویں حصہ کے برابر ہوگا اور ان تاروں کو ۵ کرور مختلف طریقوں سے باہم جوڑ کر یہ مشین طیار کی جائے گی - یہ ہے فیصلہ، ۳ مختلف ملکوں کے دو ہزار سائنس دانوں کا جو حال ہی میں یونسکو کی بین الاقوامی کانفرنس میں شریک ہوئے تھے اور جہاں امریکہ کے ایک پروفیسر ڈاکٹر بک نے اس موضوع پر ایک بسیط لکچر کے ذریعہ سے ظاہر کیا کہ آٹھ دس سال کے اندر ایسی مشین کا طیار ہوجانا مستبعد نہیں۔

رُباعی اور دوبیتی کا فرق

(فرمان فتحپوری)

"صحیفہ" لاہور، شمارہ نمبر ۲ میں میرا ایک مضمون "رباعی کیونکر" کے عنوان سے شایع ہوا تھا۔ اس مضمون کے آخر میں متعدد فنی، تاریخی اور علمی دلایل کی بنیاد پر میں نے لکھا تھا کہ علامہ اقبال مرحوم کے اس قسم کے اشعار :-

تنے پیدا کن از مشت غبارے — تنے محکم تر از سنگیں حصارے
درون او - دل درد آشنائے — چو جوے - در کنار کوہسارے
دلوں کو مرکز مہر و وفا کر — حریم کبریا سے آشنا کر
بحسے نانِ جویں بخشی ہے تو نے — اسے بازوئے حیدر بھی عطا کر

رُباعی کے مخصوص وزن پر نہیں ہیں، اس لئے انھیں بابا طاہر عریاں کے اشعار کی طرح دوبیتی تو کہہ سکتے ہیں لیکن اصطلاحی طور پر انھیں رباعی سمجھنا درست نہیں - یہ مضمون میں نے بادل ناخواستہ صرف اس غلط فہمی کو دور کرنے کی غرض سے لکھا تھا جو رباعی اور دوبیتی کے متعلق ڈاکٹر عندلیب شادانی کے ایک مضمون "رباعی، ترانہ اور دوبیتی" سے پیدا ہوتی تھی اور جس میں ڈاکٹر صاحب موصوف نے غیر ضروری اور غیر مفید حوالوں کی مدد سے بحث کرتے ہوئے ارشاد فرمایا تھا کہ :-

"چونکہ اُردو عروض فارسی عروض پر مبنی ہے، لہذا اگر اہلِ ایران ان دوبیتیوں کو رباعی کہتے ہیں جو بحر ہزج مسدس، مقصور یا محذوف، میں لکھی جائیں اور جس کا نمونہ بابا طاہر کی رباعیات ہیں تو اقبال یا کسی دوسرے شاعر کی لکھی ہوئی اُردو فارسی کی ان دوبیتیوں کو رباعی کہنا جایز ہے"

میں نے جناب شادانی کے اس دعوے کے متعلق عرض کیا تھا کہ یہ فیصلہ ان کا ذاتی ہے - اُردو فارسی کی کسی مستند کتاب سے اس کی تائید نہیں ہوتی، اس کے جواب میں شادانی صاحب نے صحیفہ میں ایک مضمون شایع کیا اور بحرِ ہزج مسدس مقصور یا محذوف کو رُباعی کہنے کے سلسلہ میں ذیل کی چار باتیں بطور دلیل بیان فرمائی ہیں -

اول :- "ایک دن میں نے علامہ اقبال مرحوم سے پوچھا کہ پیامِ مشرق میں "لالۂ طور" کے عنوان سے جو اشعار درج ہیں ان کے لئے آپ نے رباعیات کا عنوان کس لئے اختیار کیا، حالانکہ وہ رُباعی کے وزن پر نہیں - علامہ مرحوم نے فرمایا کہ ایران اور ہندوستان میں جتنے شعر مجموعۂ کلام بابا طاہر کے چھپے ہیں ان کے سرورق پر رباعیات بابا طاہر ہی لکھا ہے اس لئے میں ان اشعار کو رُباعی کہنا درست سمجھتا ہوں کیونکہ وہ بابا طاہر کی رباعیات کے وزن پر ہیں -

دوم :- رضا قلی ہدایت نے مجمع الفصحا میں بابا طاہر کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے "رباعیات بدیع و مضامین رفیع بر زبان قدیم دارد"

سوم :- پروفیسر براؤن نے المعجم (تالیف شمس قیس بن رازی) کے حاشیے میں بابا طاہر کے اشعار کو رباعی ظاہر کیا ہے -

چہارم :- ۱۹۲۳ء میں جب مجھے سیاحت ایران کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ صرف عوام ہی نہیں بلکہ خواص بھی بابا طاہر کے

اشعار کو عموماً رباعیات ہی کہتے ہیں۔

یہ چار دلیلیں ایک ہی دلیل کے مختلف رُخ ہیں اور اگر ان کی تلخیص کی جائے تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ علامہ اقبال۔ ڈاکٹر براؤن، رضا قلی ہدایت اور ایران کے خواص نے بابا طاہر کے اشعار کو رباعیات لکھا ہے۔ اس لئے علامہ اقبال کے اشعار کو بقول شادانی صاحب رُباعی کہنا صحیح اور قطعہ کہنا غلط ہے۔

اس سلسلہ میں میں نے یہ عرض کیا تھا کہ شادانی صاحب کی یہ دلیلیں بڑی کمزور ہیں۔ اول اس لئے کہ علامہ اقبال مرحوم پروفیسر براؤن، رضا قلی ہدایت اور ایران کے خواص کی رائیں نقل کی ہیں وہ غیر فنی اور سرسری ہیں، یعنی ان میں سے کسی ایک نے بھی کوئی ایسی وضاحت نہیں کی جس سے یہ اندازہ ہو سکے کہ وہ بابا طاہر کے اشعار کو فنی اور اصطلاحی طور پر رُباعی سمجھتے ہیں یا شادانی صاحب کی طرح ہزج، مسدس مقصور یا محذوف کو بھی رباعی کہنے پر مصر ہیں۔ دوسرے یہ کہ فارسی، اُردو کی تمام فنی کتب مثلاً معیار الاشعار مولفہ محقق نصیر الدین طوسی۔ المعجم، مخزن الفوائد۔ تحقیق انتقادی در عروض فارسی (پروفیسر ناتل خانلری)۔ قواعد العروض (قدر بلگرامی) تنقید شعر العجم (محمود شیرانی)۔ قواعد اُردو (مولوی عبد الحق) اور غیاث اللغات وغیرہ کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ رُباعی کے اوزان مخصوص ہیں اور کسی دوسرے وزن کے اشعار کو رُباعی نہیں کہہ سکتے۔ بعض نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔ غالب کا بیان ہے کہ:-

"جس بحر کا نام بحر رباعی ہے سچ ہے کہ سوا اس بحر کے اور بحر میں نہیں کہی جاتی ہے اور یہ جو مطلع اور حسن مطلع کو رُباعی کہتے ہیں اس راہ سے کہ مصرعے چار ہیں۔ کہو۔ ورنہ رُباعی نہیں ہے۔ نظم ہے۔ فقیر اس باب میں متعصب ہے اور وزن کے دو بیت قافیہ والی کو رُباعی نہ کہے گا۔" (عود ہندی)

منشی نجم الغنی لکھتے ہیں:-

"اس بحر کا نام بحر رباعی ہے کیونکہ اس بحر کے سوا اور بحر میں نہیں کہی جاتی پس جو لوگ ناواقف نہیں ہیں وہ عوام کی طرح ہر وزن کو رباعی نہ کہہ سکیں گے۔" (بحر الفصاحت)

شادانی صاحب کی پہلی دلیل کے متعلق میں نے علامہ اقبال مرحوم کے خطوط کے اقتباسات دیتے ہوئے عرض کیا تھا کہ انھوں نے موضوع زیر بحث پر فنی اور علمی حیثیت سے کہیں گفتگو نہیں کی۔ بلکہ ان کا ارشاد یہ ہے کہ:-

"یہ رباعیات، رباعی کے مقررہ وزن پر نہیں ہیں مگر اس کا کچھ مضایقہ نہیں"

صاف پتہ دیتا ہے کہ علامہ اقبال نے یوں ہو چلتی ہوئی سی ایک بات کہہ دی تھی اور ان کے پیش نظر رباعی اور دوبیتی کے فنی اہمیت نہ تھی۔ میں نے یہ بھی کہا تھا کہ:-

"اقبال کی شاعرانہ عظمت اپنی جگہ مسلم، لیکن کسی ایسے مسئلہ میں جس میں تمام مستند علمائے فن اور اہل قلم متفق الرائے ہوں، اقبال کے سرسری بیان کو فیصلہ کن سمجھنا غلطی ہے۔"

اس لئے اگر محمود شیرانی نے جو تحقیق و تصدیق سے لکھنے کے عادی تھے، علامہ مرحوم کے متعلق یہ لکھ دیا کہ:-

"ڈاکٹر سر محمد اقبال کے متعلق مشہور ہے کہ وہ بعض غیر رباعی اوزان کو رباعی سمجھتے رہے اور جب انھیں اپنی غلطی کا احساس ہوا تو اس کے ازالے کی کوشش کی۔"

شیرانی صاحب کے مذکورۂ بالا حوالے کے متعلق شادانی صاحب طنزاً تحریر فرماتے ہیں:-

"مگر یہ دلیل مفید مطلب نہیں اس لئے کہ پروفیسر شیرانی نے جو کچھ کہا ہے اس کی حیثیت محض ایک سنی سنائی بات کی ہے۔ ذاتی تجربہ کی بنا پر انھوں نے کچھ نہیں کہا۔ علمی و فنی بحث کے سلسلہ میں اس قسم کی سنی سنائی بات

کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔"

حالانکہ شادانی صاحب نے خود سنی سنائی باتوں پر اعتبار کرکے رباعی اور دوبیتی کو ایک ہی چیز قرار دیدیا۔

علمی وفنی مسایل میں ایسے کمزور حوالوں کا سہارا لینا کہ فلاں دیباچہ، فلاں شرح یا فلاں مقدمہ وتبصرہ میں ایسا ظاہر کیا گیا ہے، مناسب نہیں کیونکہ ادب کے بعض بڑے علماء نے بھی اپنی تالیف وتصنیف میں رباعی کے ذیل میں دوسرے اوزان کے اشعار کو بھی رُباعی کہکر درج کر دیا ہے مثلاً علامہ سید سلیمان ندوی، ڈاکٹر مولوی عبدالحق، پروفیسر عبدالغنی، نصیرالدین ہاشمی، خواجہ محمد عبداللہ خویشگی اور دوسرے مصنفین کہ انھوں نے اپنی تصنیفوں اور تالیفوں میں متعدد جگہ غیر رباعی کو رباعی ظاہر کیا ہے۔ بالکل یہی صورت بابا طاہر عریاں کے اشعار کی ہے۔ اس لئے شادانی صاحب کا یہ ارشاد کہ چونکہ فلاں فلاں عالموں نے دوبیتی کو رباعی لکھا ہے اس لئے رُباعی اور دوبیتی میں کوئی فرق نہیں ہے، کوئی وزن نہیں رکھتا۔

شادانی صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ رضاقلی ہدایت نے بابا طاہر کے اشعار کو رباعیات لکھا ہے، لیکن شادانی صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ ہدایت کا یہ بیان محض ضمنی ہے اور انھوں نے کہیں کوئی ایسی وضاحت نہیں کی جس سے یہ خیال کیا جاسکے کہ وہ دوبیتی کو رباعی کہنا واقعی درست سمجھتے ہیں۔ کسی بات کو سمجھ کر کہنا اور کسی بات کو روا روی میں لکھ جانا ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔

ڈاکٹر شادانی صاحب کی تیسری دلیل یہ ہے کہ "براؤن نے المعجم (تالیف شمس قیس بن رازی) کے حاشیے میں بابا طاہر کے اشعار کا حوالہ دیتے ہوئے انھیں رباعی لکھا ہے۔"

میں نے عرض کیا تھا کہ "پروفیسر براؤن کی تصنیف محض ادبی ہے جس میں انھوں نے اصناف شعر پر فنی حیثیت سے کوئی بحث نہیں کی اس لئے ان کے حاشیائی نوٹ کے پیش نظر فن عروض وقواعد کی تمام تصانیف کو نظرانداز کر دینا درست نہیں۔ مزید لطف کی بات یہ ہے کہ جس کتاب کے حاشیے پر براؤن نے بابا طاہر کے اشعار کو رباعی لکھا ہے، خود اس کے مصنف نے وضاحت سے بیان کر دیا ہے کہ رباعی کا ہر مصرع چہار رکنی ہوتا ہے، جس کے چوبیس وزن مقرر ہیں (اور بابا طاہر کے اشعار ان ۲۴ اوزان سے علحدہ ہیں)

شادانی صاحب کی چوتھی دلیل یہ ہے:-

"جب مجھے سیاحت ایران کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ صرف عوام ہی نہیں بلکہ خواص بھی بابا طاہر کے اشعار کو عموماً رباعیات ہی کہتے ہیں۔"

افسوس ہے کہ شادانی صاحب کے اس بیان کا ثبوت ایرانیوں کی موجودہ کتابوں سے نہیں ملتا۔ بابا طاہر عریاں کے مجموعۂ کلام کے تین نسخوں کا حوالہ دیتے ہوئے میں نے بتایا تھا کہ ان میں رباعیات نہیں بلکہ دوبیتی لکھا ہوا ہے اور ڈاکٹر سعید نفیسی اور پروفیسر ناتل خانلری رُباعی اور دوبیتی میں فرق کرتے ہیں۔

لیکن شادانی صاحب بغیر کسی دلیل کے مصر ہیں کہ آج بھی جمہور ایران دوبیتی کو رُباعی کہتے ہیں۔ میں نے آج کے کئی ادیبوں کے حوالے دے کر بتایا تھا کہ ایرانی دوبیتی کو رباعی نہیں کہتے ان کے یہاں فنی طور پر دوبیتی اور رباعی دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ لیکن شادانی صاحب بدستور بابا طاہر کے اشعار کو رُباعی کہنے پر مصر ہیں، اس سلسلہ میں، سید محمد رضا دانی جواد اپنی کتاب "علم بدیع در زبان فارسی" میں رُباعی اور دوبیتی کے متعلق لکھتے ہیں کہ:-

رُباعی — "رباعی در لغت چہار تائی نوع شعری است مانند دوبیتی مگر اینکہ رُباعی تابع وزن خاص من باشد وآں بہ وزن لاحول ولاقوۃ الا باللہ است درصورتیکہ دوبیتی را بہ ہر وزن من تواں گفت۔"

(علم بدیع در زبان پارسی تالیف سید محمد رضا دانی)

دوبیتی ــ "دوبیتی" از اسمش پیدا است عبارت است از دو بیت بہر وزن و قافیہ کہ باشد مگر اینکہ بہتر است مصراعہائے اول و دوم و چہارم آں قافیہ یکساں داشتہ و قافیہ مصرعہ سوم باختیار شاعر است دوبیتی را ترانہ نیز گویند و بعد از اسلام تا زبان آنرا فہلویات نامیدہ از شاعر عارف پیشہ قرن پنجم بابا طاہر متخلص بہ عریاں چناں روح بایں نوع شعر دمیدہ کہ مورد قبول خاص و عام واقع شد بطوریکہ اغلب[1] شعرائے بعد ازاں از لحاظ انتخاب وزن از او سروی ممنوزہ اند۔" (علم بدیع)

اس کتاب میں اس بات کی خاص طور پر وضاحت پائی جاتی ہے کہ رباعی کا وزن مخصوص ہے اور دوبیتی کسی بھی وزن میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ ہر چند اس حقیقت کے پیش نظر اس موضوع پر اور کچھ لکھنا بے سود ہے پھر بھی شادانی صاحب کے بعض نئے حوالوں کا جایزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ شادانی صاحب نے ڈاکٹر نفیسی کی رائے کو ٹھکراتے ہوئے ڈاکٹر شفیق کا ایک حوالہ دیا ہے جو درج ذیل ہے :۔

"عہدہ شہرت باباطاہر در ایران بواسطہ دوبیتی ہائے شیریں و موثر و عارفانہ اوست از خصوصیات اس رباعیات آنکہ از وزن معمولی رباعی فرق دارد۔"

لیکن ڈاکٹر شفیق کا بیان ان کے دعوے کا ثبوت نہیں بن سکتا کیونکہ شفیق نے بھی بابا طاہر کے اشعار کو پہلے دوبیتی لکھا ہے اور چونکہ رباعی اور دوبیتی کے وزن میں معمولی سا فرق ہے اس لئے انھوں نے اسے رباعی بھی کہدیا۔ علاوہ اس کے شادانی صاحب نے شفیق کی پوری رائے نقل نہیں کی۔ ڈاکٹر شفیق اسی کے ساتھ یہ بھی لکھتا ہے کہ :۔

"عہدہ شہرت باباطاہر در ایران بواسطہ دوبیتی ہائے شیریں و موثر و عارفانہ اوست۔ از خصوصیات ایں رباعیات آنکہ از وزن معمولی رباعی کمی فرق دارد و نیز در لغتی شبیہ بہ لغت لوی سرودہ شدہ و ازیں لحاظ آنہا را کتاب قدیم فہلویات نام دادہ اند۔" (ادبیات ایران)

ڈاکٹر شفیق نے اوپر کی عبارت میں رباعی و دوبیتی کے وزن میں جو فرق ہے اس کی پوری وضاحت کر دی ہے اور اسی فرق کے پیش نظر ڈاکٹر سعید نفیسی نے ابو سعید ابی الخیر کے ایسے تمام اشعار کو جو بابا طاہر عریاں کے اشعار کے وزن پر ہیں رباعیات کے عنوان سے الگ کر کے قطعات کے باب میں درج کیا ہے اور رباعی کہنے والوں کی فہرست میں بابا طاہر کو شامل نہیں کیا۔

شادانی صاحب نے اپنے تازہ مضمون میں ایک اور بڑی دلچسپ بات کہی ہے کہ :۔

"بعض اہل علم جنھوں نے انگریزی یا فرانسیسی میں بابا طاہر کے متعلق کچھ لکھا ہے یا اس کے اشعار کا ترجمہ کیا ہے انھوں نے کلام بابا طاہر کو (QUATRAIN.) کہا ہے، رباعی کا انگریزی اور فرانسیسی ترجمہ (QUATRAIN.) ہی ہے اس لئے رباعی یا (QUATRAIN.) کہنا ایک ہی بات ہے۔"

افسوس ہے کہ انھوں نے اس پر مطلق غور نہیں کیا کہ انگریزی، فرانسیسی میں رباعی اور دوبیتی دونوں کا ترجمہ (Quatrain.) کیا ہے اس لئے رباعی اور دوبیتی کہتے ہیں۔

شادانی صاحب کی اس عالمانہ دلیل کے سلسلہ میں مجھے جناب شادانی سے صرف یہ دریافت کرنا ہے کہ انگریزی یا فرانسیسی میں یا دوبیتی کا ترجمہ کیا ہوگا۔ کیا " . Quatrain " کے علاوہ کوئی اور لفظ ان کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، یہ ترجمہ صرف لغوی حیثیت رکھتا ہے۔ فن سے اس کا تعلق نہیں، ان کے یہاں رباعی اور دوبیتی دونوں کو Quatrain کے لحاظ سے کہا گیا ہے، نہ اس حیثیت سے کہ دوبیتی اور رباعی ان کے نزدیک دو علٰحدہ علٰحدہ چیزیں نہیں۔

---

[1] اس کتاب میں دوبیتی اور رباعی کی تعریف کے ساتھ مختلف شعرا کی متعدد دوبیتیاں درج ہیں۔ (فرمان فتحپوری)

عربی رسمِ خط

(نیاز فتحپوری)

حجاز کے آثار میں ہم کو کوئی چیز ایسی نہیں ملتی جس سے یہ ثابت ہوسکے کہ قبل اسلام وہ کتابت سے واقف تھے۔ ہر چند حجاز کے شمال و جنوب میں جو قومیں پائی جاتی تھیں، ان میں کتابت کا رواج پایا جاتا تھا۔ مثلاً جنوب کی طرف یمن کی حمیری قوم میں حروف مسند کا رواج تھا اور شمال کی طرف نبطیوں میں نبطی حروف کا، جن کے آثار حوران و بلقاء کے جوار میں اب بھی پائے جاتے ہیں۔ لیکن اول اول حجاز کے عرب اپنی وحشت کی بنا پر اس طرف متوجہ نہ ہوئے اور کتابت کا رواج ان میں نہ ہوسکا۔

اس کے بعد جب وہ عراق و شام کی طرف گئے تو انھوں نے نبطی، عبرانی و سریانی رسم خط سیکھا جو فتوح اسلامی کے بعد تک رائج رہا۔ بعد کو نبطی رسم خط سے خط نسخ پیدا ہوا اور عبرانی سے خط کوفی (جسے قبل اسلام خط حیری[1] کہتے تھے۔ کیونکہ وہ شہر حیرہ سے منسوب تھا)

اُس وقت خط سریانی کئی قلموں میں لکھا جاتا تھا جن میں سے ایک کا نام سطرنجیلی تھا (جس میں اسفار موسیٰ کی کتاب مقدس لکھی جاتی تھی) اور ایک صدی قبل اسلام عربوں نے اسی خط کو اول اول سیکھا جس نے بعد کو خط کوفی کی شکل اختیار کرلی۔

بلادِ عرب میں یہ خط کیونکر رائج ہوا؟ اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ایک شخص بشر بن عبدالملک الکندی نے یہ خط اہل انبار سے سیکھا اور جب مکہ واپس آکر اس نے ابوسفیان کی بھانجی صہباء سے شادی کی تو یہ خط اس نے یہاں رائج کیا، اور بہت سے اہل مکہ نے جن میں قریش بھی شامل تھے اس کو سیکھا اور رائج کیا، حالانکہ بعض کا یہ خیال ہے کہ سب سے پہلے ابوسفیان (امیر معاویہ کے والد) نے اس کو رواج دیا، جو صحیح نہیں۔

بہرحال عربوں نے نبطی خط اہل شام سے سیکھا اور کوفی خط اہل عراق سے اور یہ دونوں خط اسلام کے بعد بھی رائج رہے یہ ضرور تھا کہ قرآن و دیگر مذہبی لٹریچر کے لئے کوفی خط استعمال ہوتا تھا (جیسے اسفار مقدسہ کی تحریر کے لئے سطرنجیلی خط) اور دوسری تحریروں کے لئے نبطی رسم خط۔

کوفی اور سطرنجیلی حروف میں علاوہ شکل کے ایک اختلاف یہ بھی تھا کہ وسط کلمہ کا الف ممدودہ سطرنجیلی خط میں ظاہر کیا جاتا تھا اور کوفی خط میں اسے حذف کردیتے تھے مثلاً کتاب (سطرنجیلی خط) کو کوفی خط میں کتب لکھتے تھے۔ سریانی رسم خط میں بھی اسے حذف کردیتے تھے اور اوایل اسلام میں بھی اسی پر عمل ہوتا تھا۔

ظہورِ اسلام کے بعد حجاز میں تحریر کا رواج ہوگیا تھا، لیکن کم۔ دس بیس آدمیوں سے زیادہ اس کے جاننے والے نہ تھے۔ ان میں حضرت علی، حضرت عمر، حضرت عثمان، طلحہ بن عبیداللہ، یزید بن ابی سفیان، حاطب بن عمرو، العلاء بن الحضرمی، ابوسلمہ بن عبدالاشہلی، عبداللہ ابن سعد، حویطب بن عبدالعزیٰ، ابوسفیان، معاویہ، جہیم بن الصلت۔ خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں۔ ان کے بعد دوسرے صحابہ نے بھی لکھنا سیکھا اور انھیں میں سے بعض نے خلفاء راشدین کے دفاتر مراسلات و حساب کا کام سنبھالا۔

---

[1] حیرہ، عراق عرب کا ایک شہر تھا (قبل اسلام) اور اسی کے جوار میں مسلمانوں نے کوفہ کی بنیاد ڈالی۔

خلفاء راشدین اور عہد بنی امیہ میں قرآن خط کوفی میں چار طرح لکھا جاتا تھا۔ عہد بنی امیہ کے مشہور ترین کاتب قطبہ تھا۔ اس کے بعد اوایل عہدِ بنی عباس میں ضحاک بن عجلان نے بڑی شہرت حاصل کی، اس کے بعد اسحاق بن عماد وغیرہ بعض اور مشہور کاتب پیدا ہوئے جنھوں نے تحریر وکتابت میں اس قدر تنوع سے کام لیا کہ عہد عباسیہ میں بارہ قلم ہوگئے :۔ (۱) جلیل، (۲) سجلات، (۳) دیباج، (۴) اسطور المار الکبیر، (۵) تلاثین، (۶) زنبور، (۷) المفتح، (۸) الحرم، (۹) المدمرات، (۱۰) العہود (۱۱) القصص (۱۲) حرفاج۔

مامون الرشید کے زمانہ میں پانچ قلم اور اختراع ہوئے :۔ (۱) المرصع، (۲) النساخ، (۳) الریاسی، فضل بن سہل ذوالریاستین کی ایجاد، (۴) الرقاع، (۵) غبار الحلیتہ۔

یہ تمام قسمیں کوفی خط کی تھیں۔ نسخی خط کے بھی اسی طرح متعدد قلم ایجاد ہوئے :۔ ثلث۔ تعلیقی، ریحانی، محقق، رقاع اور اچھے اچھے لکھنے والے ان خطوں کے پیدا ہوئے۔

حرکات

قرآن اول اول حرف لوگوں کے سینوں میں محفوظ تھا لیکن چونکہ اس کے حفاظ کی تعداد بہت تھی اس لئے غلطی کا کوئی امکان نہ تھا۔ اور ہجرت کے اول نصف صدی بعد تک قرآن نقطوں اور زیر زبر سے بے نیاز رہا۔ سب سے پہلے ابوالاسود الدولی (متوفی سنہ ۶۹ھ) نے جو عربی نحو کا موجد تھا، نقطوں کا استعمال شروع کیا، لیکن یہ نقطے اسم وفعل میں تمیز کرنے کے لئے استعمال ہوتے تھے، حروف کی تمیز کے لئے نہ تھے (جیسے ج یا ب، ت کے نقطے) کہا جاتا ہے کہ یہ اس نے اپنے عراقی پڑوسیوں (کلدانیوں اور سریانیوں) کے رسم خط سے اخذ کیا تھا، کیونکہ ان کے یہاں بھی اسم وفعل کی تمیز کے لئے حروف کے اوپر نیچے نقطوں کا رواج تھا۔ مثلاً لفظ "کتب"، کہ اسے "کُتِبَ" بھی پڑھ سکتے تھے (جو جمع ہے کتاب کی) اور "کَتَبَ" یا "کُتِبَ" فعل ماضی معروف ومجہول بھی پڑھ سکتے تھے۔ نقطوں کے ذریعہ سے حرکات (زیر وزبر وغیرہ) کی تعیین ابوالاسود کی جدت نہ تھی بلکہ یعقوب الرہادی اس سے پہلے ہی یہ ایجاد کر چکا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ جب ابوالاسود نے عربی میں حرکات کے اظہار کے لئے نقطوں کو رائج کرنا چاہا تو اس نے ایک کاتب کو طلب کیا اور اس سے کہا کہ "جب میرا منھ کسی حرف کے تلفظ میں کھلا ہوا نظر آئے تو اس حرف کے اوپر ایک نقطہ رکھدو، جب کسی حرف کے تلفظ میں ہونٹ بند ہو جائیں تو اس کے آگے نقطہ رکھدو اور جب کسی حرف کے تلفظ میں ہونٹ نیچے کی طرف مایل ہوں تو اس حرف کے نیچے نقطہ رکھدو۔ اس کے بعد عربوں میں نقطہ کا رواج ہوگیا جو سُرخ روشنائی کا ہوتا تھا اور جس سے زیر، زبر اور پیش کا تلفظ متعین کیا جاتا تھا۔

نقطے اور تعیین حروف

جب اسلام کی اشاعت زیادہ وسیع ہوئی اور عجمی (غیر عرب) لوگ بھی مسلمان ہوئے تو وہ قرآن کے پڑھنے میں ج، ح۔ س، ش، ب، ت، ث میں تمیز نہ کر سکتے تھے اور بسا اوقات آیات قرآنی غلط پڑھ جاتے تھے۔ اس طرف سب سے پہلے حجاج کو توجہ ہوئی جو عبدالملک بن مروان کے عہد میں عراق کا گورنر تھا۔ اس نے کاتبوں کو بلایا اور کہا کہ حروف متشابہ میں فرق پیدا کرنے کے لئے کچھ علامات تجویز کرو۔ ان میں سے ایک کاتب نے جس کا نام نصر بن عاصم تھا، بعض حروف کیلئے نقطے تجویز کئے، کسی پر ایک کسی پر دو، اور اس کے بعد تمام حروف کی تعیین میں نقطوں سے کام لیا جانے لگا، لیکن یہ تمام تعینات عجمیوں کی ہدایت کے لئے تھے اور جو مکاتیب عربوں کو بھیجے جاتے تھے وہ نقطوں سے خالی ہوتے تھے، کیونکہ یہ اسے اپنی توہین سمجھتے تھے کہ انھیں عجمی سمجھ کر منقوط خطوط بھیجے جائیں۔ علاوہ اسکے ایک بات یہ بھی تھی کہ بعض اوقات نقطوں کے بیجا استعمال سے مفہوم کچھ کا کچھ ہو جاتا تھا، چنانچہ مشہور ہے کہ ایک بار جعفر المتوکل نے اپنے بعض عاملوں کو حکم بھیجا جس کے الفاظ یہ تھے :۔ "احص من قبلک من الذمیین وعرفنا مبلغ عددہم"

تم اپنے اپنے ذمیوں کا شمار کرکے اطلاع دو کہ وہ کتنے ہیں۔ لیکن غلطی سے احص کی ح پر نقطہ لگ گیا اور اس جملہ کا مفہوم یہ ہوگیا کہ "ذمیوں کو خصی کردو" چنانچہ عاملوں نے ذمیوں کو پکڑ پکڑ کر خصی کرنا شروع کردیا۔

ہر چند نقطوں اور حرکات کی تعیین سے عربی کی صحیح عبارت پڑھنا آسان ہوگیا تھا، لیکن عرب مسلمان نقطوں کے استعمال کو زیادہ پسند نہ کرتے تھے۔ خاص خاص مقامات اور مشکل علمی اصطلاحات میں تو وہ بے شک نقطوں اور حرکات سے کام لیتے تھے ورنہ یوں عام مراسلت میں وہ اسے پسند نہ کرتے تھے۔

سالنامہ کو دیکھ کر

(صابر شاہ آبادی)

علامۂ محترم!

سالنامہ مل گیا، شکریہ!

آپ نے اس سالنامہ کے لئے میرے پیش کئے ہوئے نام "نیازیات" نمبر کو ذیلی نام کے طور پر پسند کرکے حوصلہ افزائی فرمائی تھی، لیکن اسے سالنامہ پر درج نہ کرکے بہت بڑے فخر سے محروم کردیا، جس پر مجھے ملول ہونا چاہئے تھا لیکن نہیں ہوں، کیونکہ یہ نام "انشائے لطیف" نمبر ہی کا ذیلی نام ہوسکتا تھا "انتخاب مکاتیب نیاز" کا نہیں۔ آپ نے اچھا کیا کہ یہ نام ہٹا کر مجھے ایک سخت ادبی غلطی سے بچالیا، ورنہ اس کا یہی مطلب ہوتا کہ میری رائے میں "مکاتیب نیاز" ہی گویا حاصل نیازیات ہیں، حالانکہ یہ صرف ایک حصہ ہیں۔ پھر "نیازیات" کیا چیز ہے؟، اس کا جواب آسان نہیں اور نہ میں اس کا اہل۔ یونتو ان "مکاتیب" میں سب ہی کچھ ہے اور میں نے ان کا مطالعہ نصاب کی کتابوں سے زیادہ غور و فکر سے کیا ہے اور ان کے اکثر متغزلانہ حصے مجھے ازبر ہیں۔ مگر چونکہ یہ مکتوبات اب دوبارہ محترمہ عائشہ کی جانب سے پیش کئے گئے تھے اس لئے ایک بار پھر ان کی تلاوت کرلی۔ لاریب اس دفعہ دو چار خط صرف ایسے مل گئے جو اب تک میری نگاہ سے نہیں گزرے تھے اور اب قلب و روح سے بھی گزر گئے (یعنی وہ جو آپ کے جذباتی و جمالیاتی تعلقات سے متعلق ہیں اور یکسر "جاں نواز") اسی کے ساتھ محترمہ عائشہ کا مقالہ بھی بڑے شوق و انہماک سے پڑھا اور نہایت ہی رواں دواں اور بہت مفید و دلچسپ پایا۔ آپ نے انھیں یہ لکھ کر کہ "..... میری برائی بھی کرو اگر مجھ میں کوئی برائی ہے" اور خاص طور پر اس کے بعد قوسین میں یہ لکھ کر (حالانکہ نہیں ہے) بے طرح ڈرا دیا تھا۔

لیکن شکر ہے کہ محترمہ پر آپ کے انتباہ پنہاں کا اثر بہت زیادہ نہیں ہوا اور انھوں نے کہیں کہیں ایسے بھی اشارے کردئے جن سے کم از کم مجھے تو آپ کو "رند شاہد باز" کہنے کا موقع مل ہی گیا جس کا میں بڑا منتظر تھا۔

نیاز صاحب! اگر آپ کی احتیاط کا یہی عالم رہا تو میں کس طرح کہہ سکوں گا:

دل کشئ یکتائی حسنت، وگرنہ در پیش تو آئینہ شکستن ہنرے بود

اس لئے خدارا آپ اس روایتی احتیاط کو خیرباد کہہ دیجئے اور اگر کوئی آپ کے علم و ادب اور حیات متغزلانہ پر لکھنا چاہے تو اسے کھل کر لکھنے دیجئے، ڈرائیے نہیں، کیونکہ آپ کے متعلق ہر بات اور خاص طور پر آپ کی روداد شوق و شباب سننے کے لئے ایک عالم گوش بر آوا ہے ——— محترمہ عائشہ کو میری جانب سے پرخلوص مبارکباد پہونچائیے کہ انھیں کی وجہ سے "نیاز آخر الزماں" کے متعلق مزید معلومات حاصل ہوسکیں۔

ذوق کے متعلق آزاد کے بعض بیانات

(محمد انصار اللہ نظر)

مولانا محمد حسین آزاد یکم ستمبر ۱۸۸۸ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں :-

"استاد مرحوم شیخ ابراہیم ذوق کی بہت سی غزلیں قصیدے بے ترتیب پڑے ہیں ..... اب اسے سنبھالا ہے اور اس میں ارادہ ہے کہ جس جس قصیدہ یا غزل یا شعر کے موقع پر کوئی تقریب کوئی معاملہ یا معرکہ خاص پیش آیا تھا وہ بھی نقل کروں کیونکہ میں ہر وقت حاضر باش تھا اور والد مرحوم اور وہ عالم طفولیت میں ساتھ رہے آپ اس کے لطف کو تصور فرمائیے آج تک کسی شاعر کا دیوان ایسا مرتب نہ ہوا ہوگا"

اس میں شک نہیں کہ مولانا نے بڑے دلچسپ انداز سے یہ دیوان مرتب کیا اور اسی قدر یہ مشہور و مقبول بھی ہوا، لیکن اس میں بعض واقعات مولانا کو "زیب داستان" کے لئے بھی غالباً نقل کرنے پڑے ہیں، دیوانِ ذوق کے دیباچہ میں مولانا نے اس سے قدیم تر ایک ترتیب کا اور ذکر کیا ہے جو ۱۲۷۹ھ / ۱۸۶۱ء میں شایع ہوئی، یہ دیوان حافظ غلام رسول دیرآن نے تلامذۂ ذوق مثلاً انور اور ظہیر کی مدد سے مرتب کیا تھا، لیکن اس سلسلہ میں مجھے دو باتیں عرض کرنی ہیں اول یہ کہ دیوان ذوق کی ترتیبِ دیرآن اور ترتیبِ آزاد کے درمیانی وقفہ میں اور بھی کئی اشاعتیں ملتی ہیں مثلاً :-

"نسخۂ کلیات ذوق از حسن کارگزاری مولوی سید محمد اسماعیل صاحب مہتمم مطبع گرامی جناب منشی نولکشور صاحب دام دولتہٗ واقع کانپور بماہ جنوری ۱۸۷۱ء بکتابت محمد تقی علی طبع گردید"

یا ــ "دیوانِ ذوق" مطبوعۂ علمی پرنٹنگ پریس لاہور، ترتیب قدیم مگر سال ترتیب و نام مرتب نمعلوم وغیرہ"۔

یہ بھی نہیں ہے کہ یہ تمام اشاعتیں نسخۂ دیرآن کی نقلیں ہوں، آخر الذکر میں اشعار کی تعداد بہت کم ہے، متعدد غزلیں جو ترتیب دیرآن میں مکمل تحریر ہیں اس میں ان کے محض چند شعر ملتے ہیں وغیرہ، اس سے صاف ظاہر ہے کہ دیوان ذوق اس عرصہ میں کئی بار مرتب ہو کر شایع بھی ہوا۔

عام طور پر مشہور ہے کہ ترتیب دیرآن قدیم ترین ہے اور یہ امر تو آج گویا مسلّم ہے کہ ذوق کی عین حیات میں ان کا دیوان مرتب نہیں ہوا مگر یہ بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ ۱۸۵۲ء میں ذوق کی وفات سے دو سال قبل سید محسن علی محسن نے تذکرۂ سراپا سخن مکمل کر لیا تھا اس میں ایک جگہ لکھتے ہیں :-

"ملک الشعرا خاقانیٔ ہند محمد ابراہیم ذوق استاد حضرت ظل الٰہی بادشاہ دہلی صاحبِ دیوان ہے

دنبالے سے سرے کے دھواں ہیں تری آنکھیں کہ بٹھیں : کچھ سیف زباں ہیں تری آنکھیں" (ص ۱۰۶)

اس جگہ ذوق کو صاحبِ دیوان کہنا اس حقیقت کی بین دلیل ہے کہ ۱۸۵۲ء سے قبل شیخ محمد ابراہیم ذوق کا دیوان مکمل ہو کر مرتب ہو چکا تھا۔ ہاں بے شک اس کی اشاعت کی اطلاع اب نہیں ملتی ــ دتاسی لکھتا ہے :-

"ہمارے ہمعصر شاعروں میں آتش، ذوق، نوید اور نظیر کے دیوان زیادہ قابلِ لحاظ ہیں ــ ان دیوانوں کی ابتدا اور

آخر میں جو نظمیں ہیں وہ مختلف قسم کی ہیں"۔ (خطبات گارساں دتاسی اردو ترجمہ صفحہ ۱۴۴)

اس سے صاف ظاہر ہے کہ دتاسی کو ذوق کے دیوان کے مرتب ہونے کا علم تھا، ممکن ہے اس کا کوئی نسخہ دتاسی کے پاس رہا بھی ہو جیسا کہ مذکورہ اقتباس سے ظاہر ہے۔

یہ بات بھی اس سلسلہ میں قابلِ لحاظ ہے کہ غدر کے بعد دیوان ذوق کی جتنی ترتیبیں بھی شایع ہوئی ہیں ان میں، اکثر غزلیں اور غزلوں کی ترتیب ایک ہی جیسی ہے، البتہ جو غزلیں جس مرتب کو بعد میں دستیاب ہوئی ہیں اس نے ان کو اپنے طور پر داخلِ دیوان کیا ہے اور یہیں ترتیب کا فرق ہوا ہے، اس سے بھی گمان ہوتا ہے کہ بیشتر مرتبین کے پاس ذوق کے کلام کی کوئی خاص ترتیب شاید موجود رہی ہو۔ ممکن ہے وہی دیوان رہا ہو جس کا ذکر گارساں نے کیا ہے اور جس کی بنا پر سید محسن علی نے ذوق کو 'صاحب دیوان' کہا ہے۔

مجھ سے کہا گیا کہ 'لکھنوی تذکرہ نویس' کا قول دہلی کے شاعر کے لئے سند نہیں ہو سکتا، کیونکہ دہلی کے تذکرہ نویس دیوان ذوق کی ترتیب کے منکر ہیں، مگر اب گارساں کے واضح بیان سے یہ بات ثابت ہوئی کہ لکھنوی تذکرہ نویس کا قول صحیح تھا، ہاں اگر دہلی میں کوئی تذکرہ ۱۸۵۲ء سے ۱۸۶۲ء کے درمیان میں شایع ہوا ہو اور اس میں ترتیب دیوان ذوق کا انکار ہو تو یقیناً اختلاف کی گنجائش ہو سکتی ہے، دہلی کے جو تذکرے عام ہیں ان میں سرسید کی آثار الصنادید غالباً غدر سے پہلے کی آخری کتاب ہے جو ۱۸۵۴ء میں مکمل ہوئی ممکن ہے کہ اس وقت تک دیوان ذوق مرتب نہ ہو سکا ہو اس کے بعد ترتیب دی گئی ہو۔ ان کے انکار سے گارساں یا محسن کے قول کی تردید لازم نہیں آتی۔

مولانا محمد حسین کا یہ بیان کہ:-

"جو غزل ہوتی جدا کاغذ پر لکھی جاتی اسی طرح طاق میں رکھدیتے ..... اس طرح بہت سے تھے۔ اور مٹکے، ٹھلیاں بھر گئے تھے"۔ (ص ۲۶)

اگرچہ صحیح ہے مگر مٹکوں اور ٹھلیوں میں غزلوں اور قصیدوں کے مسودات کا رکھنا سمجھ میں نہیں آتا۔ کلام کی عدم حفاظت کا ثبوت مولانا کے والد مولوی محمد باقر کی (۱۲۵۹ھ) میں گلشنِ بیخار میں اس تحریر سے بھی ملتا ہے کہ:-

"یہاں تک اشعار تذکرہ سابق میں سے نقل کئے گئے اور باقی مہتمم مطبع نے بہت کوشش سے بہم پہونچا کر لکھے ہیں"۔

دیوان ذوق کے دیباچہ میں ایک جگہ مولانا فرماتے ہیں کہ:-

"دربار شاہی میں جو جو کہنہ مشق شاعر تھے مثلاً حکیم ثناء اللہ خاں فراق، میر غالب علی خاں سید، عبدالرحمان خاں احسان، برہان الدین خاں زار، حکیم قدرت اللہ خاں قاسم، ان کے صاحبزادے حکیم عزت اللہ خاں عشق، میاں شکیبا شاگرد میر تقی مرحوم، مرزا عظیم بیگ عظیم شاگرد سودا، میر قمر الدین منت اور ان کے صاحبزادے میر نظام الدین ممنون وغیرہ سب شاعر وہیں آکر جمع ہوتے تھے" (ص ۲)

اسی "مجلس شعراء" میں ذوق بھی آکر شریک ہوئے اور بقول حکیم قدرت اللہ خاں قاسم گاہ گاہ طرحی غزلیں بھی کہتے تھے لیکن مولانا اس وقت اکبر شاہ کو بادشاہ بتاتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں، اکبر شاہ اس وقت ولی عہد تھے اور حضرت شاہِ عالم بادشاہ تھے جیسا کہ حکیم قاسم کے تذکرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہِ عالم کی وفات رمضان المبارک ۱۲۲۱ھ میں ہوئی جب کہ مجموعۂ نغز اسی سال لیکن اس سے پہلے مکمل ہو چکا تھا۔

مولانا نے ذوق اور نثار علی شاہ کی دوستی کا ذکر بھی کیا ہے اور یہ حقیقت ہے خود ذوق کہتے ہیں ؎

بجز نثار علی شاہ کون جانے ذوق ترے زباں کا مزا تیری شعر خوانی میں

لیکن ۱۲۶۰ھ میں نثار علی شاہ کو سنانے کے لئے جن نئی غزلوں کا کہنا مولانا بتاتے ہیں وہ سب صحیح نہیں مثلاً ایک غزل کے

متعلق مولانا لکھتے ہیں :-

"یہ ۱۲۶۰ھ کی چمن بندی ہے"۔ (ص ۷۹)

درآنحالیکہ خود مولانا کے والد اسے ۱۲۵۹ھ میں گلشنِ بے خار میں داخل کر چکے تھے، یہ دو شعر درج تذکرہ ہیں ؎

وہ کون ہے جو مجھ پہ تاسف نہیں کرتا پر میرا جگر دیکھ کہ میں اُف نہیں کرتا
کیا قہر ہے وقفہ ہے ابھی آنے میں ان کے اور دم مرا جانے میں توقف نہیں کرتا

اس طرح ایک غزل کے حاشیہ پر مولانا نے "۱۲۶۰ھ" تحریر کیا ہے حالانکہ اس کا مطلع ذیل گلشنِ بے خار مرتبہ ۱۲۵۰ھ مطبوعہ ۱۲۵۴ھ میں موجود ہے ؎

کہے ہے خنجرِ قاتل سے یہ گلو میرا کمی جو مجھ سے کرے تو پئے لہو میرا

ایک غزل پر مولانا نے یہ عبارت لکھی ہے :-

"عالمِ شباب کا مطلع خاص و عام میں عام ہو رہا تھا اور آخر عمر میں آکر غزل پوری ہوئی ۱۲۶۰ھ میں تیس ہزاری باغ میں کہی تھی" (ص ۶۴)

ممکن ہے مولانا کا یہ بیان صحیح ہو لیکن تا وقتیکہ کوئی اور شہادت نہ ملے اس کو تسلیم کر لینا مناسب نہیں مطلع مذکور گلشنِ بیخار ۱۲۵۰ھ میں درج ہے ؎

ہم ہیں اور سایہ ترے کوچہ کی دیواروں کا کام جنت میں ہے کیا ہم سے گنہگاروں کا

دیوان ذوق میں بعض واقعات جو خود مولانا محمد حسین آزاد کے ساتھ پیش آئے درج ہیں لیکن ان میں بھی اکثر قرین قیاس نہیں مثلاً ایک غزل کے اختتام پر مولانا نے ایک واقعہ بیان کیا ہے :-

"اس غزل میں ایک شعر اور بھی کہا تھا ؎

اُڑتے پُرزے ہیں جگر کے کبھی پڑھتا ہوں جو آہ ہوتا حق میں ہے مرے مطلع آہی مقراض

اسے میں نے لکھ کر تامل کیا، فرمایا کیا سوچتے ہو؟ میری ابتدا تھی کچھ نہ بولا فرمایا آہی سبزواری بڑا شاعر ہوا ہے، پھر آپ ہی کہا کاٹ دو شاید اور لوگ بھی نہ سمجھیں ہم تو سب ہی کے لئے کہتے ہیں"۔ (ص ۱۱۷)

کتنا دلچسپ لطیفہ ہے، ذوق اپنی غزلیں مولانا کو اس وقت لکھوایا کرتے تھے جب ان کی "ابتدا" تھی اور محض ان کے تامل کرنے سے انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ شعر عام فہم نہیں چنانچہ قلم زد کروا دیا۔ لیکن یہ لطیفہ خلاف حقیقت ہے، آہی کے تخلص کو ہی شعر کی دقت کا سبب بتایا ہے لیکن یہ شعر مولانا کے پدر بزرگوار ذوق ہی کے سامنے ۱۲۵۹ھ میں گلشنِ بیخار میں اس طرح درج کر چکے تھے اور اس میں بھی آہی کا تخلص بدستور موجود ہے ؎

نام فریاد سے ہوتے ہیں جگر کے ٹکڑے ہوتا ہے حق میں مرے مطلع آہی مقراض

اس کے علاوہ ایک مطلع اور ایک شعر بھی درج تذکرہ ہے ؎

پر کترنے کو جو صیاد نے چاہی مقراض ہاتھ ملتی تھی مرے حال پہ کیا ہی مقراض
بحر و بر میں نہیں کس کو ہوس قطع و برید ناخن شیر ہے خنجر دمِ ماہی مقراض

اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ غزل ۱۲۵۹ھ سے پہلے کی ہے اس وقت آزاد کی عمر زیادہ سے زیادہ گیارہ سال ہو سکتی ہے۔ اس عمر کے بچے کے ساتھ یہ واقعہ پیش آنا بڑی عجیب سی بات ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ شعر مذکور دیوان ذوق کی قدیم ترتیبوں میں نہیں ہے لیکن اُن میں تو ذوق کی اکثر و بیشتر غزلیں ناتمام و نامکمل ہیں۔

ایک اور غزل کے متعلق مولانا رقمطراز ہیں کہ :-

"بندۂ آزاد بھی ان دنوں حاضر خدمت ہونے لگا تھا ایک دن مومن خاں صاحب استاد کے پاس آئے اثنائے گفتگو میں کہا آج کل کا کوئی شعر سنایئے ..... غزل مرقوم الذیل کا مطلع ان ہی دنوں کہا تھا یہی سنایا وہ ہنسے اور کہا اس پر کوئی مطلع کیا کہے گا راستہ بند ہے ؎

بلبل ہوں صحن باغ سے دور اور شکستہ پر پروانہ ہوں چراغ سے دور اور شکستہ پر" (ص ۱۱۰)

مذکورۂ بالا غزل کے لکھنے کے وقت تو خیر سے "ابتدا" ہو چکی تھی، یہاں صرف "حاضریٔ خدمت" کی ابتدا ہوئی تھی اس وقت کا واقعہ مولانا نے من وعن آخر عمر تک یاد رکھا حتیٰ کہ مومن کا ہنسنا بھی نہ بھولا، یہ بات بھی تعجب خیز ہے، اس وقت ظاہر ہے کہ مولانا کی عمر گیارہ سال سے بہت کم رہی ہوگی جیسا کہ ان کے بیانات سے ظاہر ہے۔ بہر حال، غزل مذکور کا یہ مطلع گلستانِ بے خزاں میں نقل ہوا ہے جو ۱۲۶۱ھ میں مکمل ہو چکا تھا لازماً یہ اس سے قبل کا ہے۔

مولانا محمد حسین آزاد کے یہاں واقعات اور تاریخوں کے بیان ہی میں بے احتیاطی نہ ہوئی بلکہ یہی بے احتیاطی دیوان ذوق کی فراہمی میں بھی قایم رہی ہے۔ مثلاً ذیل کا مطلع مولانا نے دیوان ذوق میں تحریر فرمایا ہے ؎

نعل جب شکل مہ نو ترے توسن کو لگے چار چاند اور فلک پر مہ روشن کو لگے

یہ مطلع بہ جنسہٖ گلشنِ بے خار میں میرزا ابوظفر ظفر کے کلام کے ساتھ درج ہے، علاوہ ازیں گلستانِ بے خزاں میں بھی ظفر ہی کے نام سے تحریر ہے۔

اسی طرح یہ شعر بھی دیوان ذوق میں ملتا ہے ؎

چار ٹکڑے کرو دل کے کہ نہیں ہو سکتا لب کو دوں رخ کو نہ دوں زلف کو دوں تل کو نہ دوں

لیکن یہ بھی گلشنِ بے خار اور گلستانِ بے خزاں میں ظفر ہی کے نام سے ہے۔ ظاہر ہے کہ دو معاصرین کی شہادتوں کے بعد ان کو ہم ظفر کے علاوہ کسی اور کا کسی طرح تسلیم نہیں کر سکتے ہیں[1]۔ لیکن اس کے لئے تنہا آزاد کو الزام نہیں دیا جا سکتا، دیوان ذوق کی اکثر و بیشتر ترتیبوں میں یہ دونوں اشعار ملتے ہیں، اس کا ایک ممکن سبب یہ ہو سکتا ہے کہ ذوق نے ظفر کے ان اشعار کو درست کیا ہو مسودہ ان کے کلام ہی میں رہ گیا ہو جس سے تلامذۂ ذوق کو یہ غلط فہمی ہوئی۔

مولانا آزاد نے دیوانِ ذوق میں ایک جگہ یہ بھی فرمایا ہے کہ :-

"تحریر حالات میں بعض باتوں کے لکھنے کو لوگ فضول سمجھیں گے مگر ..... میں لکھوں گا اور سب کچھ لکھوں گا جو بات سلسلۂ حالات میں مسلسل ہو سکے گی ایک حرف نہ چھوڑوں گا" (ص ۲)

لیکن افسوس ہے کہ مولانا نے اس کے باوجود تمام حالات کا لکھنا تو درگزر ذوق کے اشعار بھی تمام و کمال جمع نہ کئے حتیٰ کہ جو کتابیں ان کے کتب خانے میں موجود تھیں ان سے بھی ذوق کے اشعار نقل نہ کئے، مثلاً مجموعۂ نغز جس سے آب حیات کی تصنیف میں مولانا نے شاید سب سے زیادہ فایدہ اٹھایا ہے اس میں ذوق کے یہ دو اشعار درج تھے ؎

(۱) مت در سے اٹھا بہرِ خدا اپنے تو اے بت بیٹھا مجھے اب رہنے دے دربان سمجھ کر

---

[1] قاضی عبدالودود صاحب فرماتے ہیں :- "وہ شعر جو ظفر اور ذوق دونوں کی طرف منسوب ہے، گلشن بے خار کے قلمی نسخوں میں بھی ظفر کے نام سے ہے اور دیوان ذوق مرتبۂ ویراں وغیرہ کی سند پر ذوق کا نہیں مانا جا سکتا۔ آپ کو چاہئے کہ ظفر کے دواوین اور دوسرے تذکرے دیکھیں"۔

(مکتوب بنام راقم مورخہ ۵۹ ۶/۵)

(۲) ٹک دیکھ اب تو چشم حقیقت سے اسکو ذوق ہر طرف جلوہ گر ہے اسی کا ظہور حسن (ص ۳۸۵)

یہ دونوں اشعار دیوانِ ذوق کی کسی ترتیب میں نہیں ملتے اور ترتیب آزاد میں بھی شامل نہ ہوسکے۔ واقعات کے بیان میں تو بعض باتوں کا حذف بڑی اہمیت رکھتا ہے مثلاً ذوق کے قدیمی استاد حافظ غلام رسول شوق کے متعلق مولانا نے تحریر فرمایا ہے کہ:۔

"شاعر بھی تھے شوق تخلص کرتے تھے اگلے وقتوں کے لوگ جیسے شعر کہتے تھے، ویسے شعر کہتے تھے" (ص ۳)

حالانکہ حافظ صاحب شاہ نصیر کے پرانے تلامذہ میں تھے خود کہتے ہیں ؎

استاد نصیر اب یہ تفضل سے تمہارے ہوتا چلا عالم میں سخن عام ہمارا

اور بقول شیفتہ "اکثر کلامش بہ طرز استاد خود ست"

اسی طرح مولانا ایک جگہ فرماتے ہیں کہ:۔

"حافظ غلام رسول نام ایک شخص بادشاہی حافظ ان کے گھر کے پاس رہتے تھے محلہ کے اکثر لڑکے انھیں کے پاس پڑھتے تھے"

اور ذوق کا گھر مولانا کابلی دروازہ میں بتاتے ہیں لیکن شیفتہ کا بیان اس سے قدرے مختلف ہے یعنی:۔

"امامت مسجد یکہ بہ صحن خانہ عزیز آبادے ست حضرت ولی عہد بہادر برو مسلم داشتہ اند و تعلیم اطفال نیز می کنند"۔

گلشن بے خار۔ ص ۱۱۲)

آزاد اور شیفتہ کے ان بیانات میں ایک خاص فرق یہ ہے کہ آزاد کے بیان کے مطابق حافظ شوق کی شخصیت بہت غیر اہم اور معمولی معلوم ہوتی ہے جب کہ شیفتہ کے قول کے مطابق شوق کی شخصیت اتنی غیر اہم نہیں ہے۔ اس سے ذوق کی ابتدائی تعلیم کے معیار کا بھی اندازہ کیا جاتا ہے چنانچہ بیانات کا یہ فرق بلاشبہ خاصی اہمیت رکھتا ہے۔

لیکن ان سب کے باوجود میرے نزدیک مولانا محمد حسین آزاد کی تحریریں بہت قابلِ قدر ہیں کیونکہ باوجود تمام خامیوں کے ان سے ہمیں اصل واقعہ کی تلاش میں بڑی مدد ملتی ہے گویا کچھ بے ترتیب خطوط ہیں جن کو اگر ذرا محنت کرکے درست کرلیا جائے تو ایک حسین صورت سامنے آجاتی ہے۔ بلکہ بعض بیانات تو عین حقیقت ہیں اور ہونا بھی چاہئے کیونکہ مولانا عینی شاہد ہیں، مثال کے طور پر مولانا نے ایک غزل کے متعلق تحریر کیا ہے کہ:۔

"دو برس ہوئے تھے کہ بہادر شاہ بادشاہ ہوئے تھے ..... کہ شرفائے دہلی میں سے ایک شخص نے مشاعرہ کیا... استاد مع رفقا کے تشریف لے گئے ہم بچے تھے ایسے جلسوں میں جانے کے قابل نہ تھے" (ص ۱۷۳ - ۱۷۴)

بہادر شاہ ۱۲۵۳ھ میں تخت نشین ہوئے گویا یہ مشاعرہ ۱۲۵۵ھ میں ہوا، آزاد ۱۲۴۹ھ/۱۸۳۲ء کے قریب پیدا ہوئے اس مشاعرہ کے وقت ان کی عمر چھ سال کی ہوسکتی ہے ظاہر ہے کہ مشاعروں میں جانے کے قابل نہ تھے، مولانا کے اس بیان کی تصدیق اس طرح ہوتی ہے کہ اس غزل کا کوئی شعر گلشن بیخار مرتبہ ۱۲۵۸ھ مطبوعہ ۱۲۵۴ھ میں درج نہیں ہے لیکن گلشن بیخار ۱۲۵۹ھ میں سات اشعار مطلع و مقطع کے ساتھ تحریر ہیں ؎

ترے کوچے کو وہ بیمار غم دار الشفا سمجھے اجل کو جو طبیب اور مرگ کو اسی دوا سمجھے

بعض مقامات پر غالباً بے احتیاطی کے سبب معنی کچھ سے کچھ ہوگئے ہیں محقق کو ایسے مواقع پر ذرا احتیاط برتنی چاہئے، چنانچہ صحیح نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں، مثلاً دیوان ذوق کے آخر میں ایک قصیدہ کے تین اشعار درج ہیں، اس پر عنوان اس طرح تحریر ہے:۔

"اشعار قصیدہ ہفتدہ زبان" (ص ۳۵۲)

اس قصیدہ کی تعریف دیوان ذوق کے دیباچہ (ص ۱۵) پر بھی درج ہے، یہاں "ہفتدہ" میں "دہ" زاید ہے اور

"قصیدہ ہفت زبان" ہونا چاہیے تھا جیسا کہ قدیم ترتیبوں سے ثابت ہے۔ اسی طرح ایک جگہ مولانا لکھتے ہیں :۔

"فرماتے تھے کہ میں نے ساڑھے سات سو دیوان اساتذۂ سلف کے دیکھے اور ان کا خلاصہ کیا" (ص ۲۱)

یہاں "سات" کی جگہ "تین" ہونا چاہیے یعنی "ساڑھے تین سو" جیسا کہ آبِ حیات میں تحریر ہے۔

آزاد کے بیان میں ذوق کے متعلق واقعاتی غلطیاں بہت ہیں، چنانچہ ایک جگہ آپ لکھتے ہیں :۔

"۱۸۳۹ء میں بادشاہ کا ایک بیٹا مرزا بلاقی نام ۱۱- ۱۲ برس کی عمر میں مرگیا حسین بھی تھا اور بادشاہ کو بھی اس سے بہت محبت تھی رنج ہوا اور ایسا ہوا کہ کئی ہفتہ تک شعروں میں ٹپکتا رہا انھیں دنوں میں استاد مرحوم ایک دن قلعہ سے پھرتے ہوئے والد مرحوم کے پاس آئے مجھے یاد ہے اول بادشاہ کے ملال طبع کا حال بیان کیا پھر ایک مطلع سنایا کہ اسی وقت درست کر کے آئے تھے :۔

گل کچھ تو اس چمن کی ہوا کھا کے جھڑ پڑے وہ کیا کریں کہ غنچہ ہی کمہلا کے جھڑ پڑے

پھر کہا ردیف مناسب مقام نہیں اور ذرا سوچ کر آپ مطلع پڑھا اور خود کتاب یادداشت میں لکھ دیا :۔

گل بھلا کچھ تو بہار اے صبا دکھلا گئے حسرت ان غنچوں پہ ہے جو بن کھلے مرجھا گئے"

(دیوان ذوق، ۲۵۰)

مرزا بلاقی کے مرنے کا رنج بادشاہ کو یقیناً ہوا ہوگا لیکن بعض باتیں یہاں محل نظر ہیں، "سر تھامس مٹکاف کی ڈائری" خواجہ حسن نظامی نے شایع کی ہے اس کے دو اقتباسات یہ ہیں :۔

"۲۰ مارچ ۱۸۴۹ء، سہ شنبہ کو۔ حضور جہاں پناہ نے شاہزادہ مرزا بلند بخت مرزا بلند بخت مرحوم کا ترکہ شاہزادہ مرزا بلاقی کو عنایت فرمایا" (صفحہ ۹۰)

"۲ اپریل ۱۸۴۹ء۔ محبوب علی خواجہ سرا نے بیان دیا کہ میں نے۔ مرزا بلاقی کے جنازے کا خرچ اٹھایا" (ص ۱۲۴)

اگر یہ مرزا بلاقی وہی ہیں (جس سے اختلاف کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی) تو ان کا انتقال ۱۸۳۹ء میں نہیں بلکہ ۱۸۴۹ء میں ہوا۔ دوسری بات یہ کہ بادشاہ کا مطلع ذوق "درست کر کے آئے تھے" اس پر خود ہی یہ کہنا کہ "ردیف مناسب مقام نہیں" مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ آزاد نے ذوق کا مطلع جس طرح لکھا ہے وہ صحیح نہیں اصل مطلع اس طرح ہے ؎

کھل کے گل کچھ تو بہار اپنی صبا دکھلا گئے حسرت ان غنچوں پہ ہے جو بن کھلے مرجھا گئے

ترتیب دیوان ذوق

مولانا محمد حسین آزاد فرماتے ہیں :۔ "حافظ غلام رسول ویراں نے ۱۲۷۹ھ میں ایک مجموعہ (دیوان ذوق) چھاپ کر نکالا"۔ (ص ۲۸)۔ اس سے عام طور پر یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ ذوق کا دیوان پہلی مرتبہ بقول آزاد، ویراں نے مرتب کیا، حالانکہ آزاد اسے پہلی طباعت قرار دیتے ہیں، اس سے یہ ضروری نہیں کہ آزاد اس کو دیوان ذوق کی پہلی ترتیب بھی تسلیم کرتے ہیں، البتہ خود ویراں اس کو پہلا دیوان ذوق قرار دیتے ہیں، اور ۱۸۵۴ء میں مرزا قادر بخش صابر نے گلستان سخن مکمل کیا، وہ دیوان ذوق کی اشاعت سے لاعلمی کا اظہار کرتے ہیں، ویراں کے متعلق تو کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اپنے کام کو اہمیت دینے کے لئے ایسا کہدیا لیکن صابر کے قول کو نظر انداز کرنا مشکل ہے، البتہ ۱۸۵۲ء میں لکھنوی تذکرہ نویس محسن نے ذوق کو "صاحب دیوان" کہا (سراپا سخن صفحہ ۱۰۶) اور ۱۸۵۴ء میں مشہور فرانسیسی مستشرق گارساں دتاسی نے دیوان ذوق کا ذکر کیا ہے۔ (خطبات ص ۱۴۴)

آزاد نے ذوق کے کلام کے مختلف اوقات میں جمع کئے جانے کا ذکر کیا ہے اس سلسلہ کے چند اقتباسات نقل کرتا ہوں :۔

"فرماتے تھے کہ بچپن میں جب کہ ۱۵- ۱۶ برس کی عمر تھی ہم نے اپنا دیوان مرتب کیا تھا" (دیوان ذوق: ۲۶)

"ایک دن والد مرحوم کے پاس آئے ترتیب دیوان کی تجویز ہونے لگی ایک ان میں سے یہ کہ ہر ردیف میں کچھ غزلیں ہونی چاہئیں جن میں نہیں، ان کے لئے طرحیں تجویز ہوں، ردیف دال کے لئے یہ مصرع بے طرح ہوا ؎

پنبہ داغ دل پہ انڈک سرخ ہے انڈک سفید" (۱۰۴)

اول الذکر بیان ہمارے نزدیک اہم نہیں بلکہ اس کی تردید ذوق کے حسب ذیل مقطع سے بھی ہو جاتی ہے جو ۱۲۵۹ھ سے پہلے کا ہے :-

ذوق کیونکر ہو اپنا دیوان جمع ' کہ نہیں خاطر پریشان جمع (گلشن بے خار)

اس مقطع سے یہ بات البتہ معلوم ہوتی ہے کہ اس زمانہ میں احباب کے تقاضوں سے یا کسی دوسرے اسباب سے دیوان کی ترتیب کی ضرورت کا احساس ذوق کو ہو چلا تھا، اور ممکن ہے اس میں مولوی محمد باقر کا ہاتھ زیادہ رہا ہو، ان کو ذوق کے اشعار جمع کرنے کا شوق تھا چنانچہ گلشن بے خار میں اضافہ کرنا ان ہی کا کام ہے، آزاد کا مذکورہ آخری بیان اس لحاظ سے صحیح معلوم ہوتا ہے اگرچہ تذکروں میں اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا، آزاد نے یہ نہیں بتایا کہ مجوزہ دیوان ذوق مرتب ہوا یا نہیں البتہ اگر مکمل ہوا تو محسن اور گارساں کا قول صحیح تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

ویران نے دیوان ذوق کے پہلے مرتب ہونے کا کوئی ذکر نہیں کیا، البتہ ایک خط میں ضمناً ایک مفید بات کہہ گئے ہیں :-

"یہ غزل بادشاہ کی ہے خلیفہ اسماعیل مرحوم نے بہ سبب دیوان میں داخل نہ ہونے کے استاد کی بیاض میں لکھ دی ہے استاد مرحوم کے خاص کلام میں کہیں نہیں"۔ (مکتوبات آزاد)

غزل مذکور کا مطلع یہ ہے :-

کیا آئے تم جو آئے گھڑی دو گھڑی کے بعد سینہ میں ہوگی سانس اڑی دو گھڑی کے بعد

یہاں ویران نے "استاد کی بیاض" کا بھی ذکر کیا ہے اور اس سے مختلف کسی اور مجموعہ کا حوالہ بھی دیا ہے جس میں استاد کا "خاص کلام" تھا، نہیں کہا جا سکتا کہ اس "خاص کلام" کی نوعیت کیا تھی بہرحال ویران اس سے واقف تھے، لیکن چونکہ مذکورہ غزل نسخۂ ویران میں بھی تحریر ہے اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ ویران کا ماخذ وہ "بیاض" رہی اور اسی سے دیوان ذوق مکمل کیا گیا، وہ "خاص کلام" اس ترتیب کے وقت یا تو ویران کے پاس موجود نہ تھا یا دوسرے تلامذۂ ذوق نے اسی پر اکتفا کرنا ضروری نہ سمجھا، اور چونکہ ترتیب کے کام میں وہ بھی برابر شریک تھے اس لئے یہ غزل بھی دیوان ذوق میں داخل ہو گئی۔

ذوق کے "خاص کلام" اور ترتیب ویران میں بعض فرق اور بھی ہیں مثلاً ذیل کے دو مطلعے نسخۂ ویران میں تحریر ہیں جب کہ وہ ظفر کے ہیں :-

نعل شکل مہ نو جب ترے توسن لگے چار چاند اور فلک پر مہ روشن لگے

چار ٹکڑے کر دوں دل کے کہ نہیں ہو سکتا رخ کو دوں لب کو نہ دوں زلف کو دوں تل کو نہ دوں

(گلشن بے خار، گلستان بے خزاں)

بعض اشعار جو فی الواقع ذوق کے تھے نسخۂ ویران میں تحریر نہیں، اس طرح دونوں کا فرق ظاہر ہے، معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ محمد اسماعیل اپنے والد کا کلام الگ جمع کرتے تھے لیکن ویران کو اس کی غلطیوں کا علم تھا، اور انھیں کسی صحیح مجموعہ کا بھی علم تھا جس کو وہ "خاص کلام" کہتے ہیں لیکن ترتیب دیوان کے وقت غالباً وہ ضایع ہو چکا تھا اور ویران کے پاس کوئی تحریری ثبوت بجز اپنے حافظہ کے نہیں رہ گیا تھا اس لئے اکھس دبنا پڑا تھا، ممکن ہے کہ یہ "خاص کلام" ذوق کا وہی دیوان ہو جس کا ذکر محسن اور گارساں کرتے ہیں

جو غالباً چھپ نہ سکا اور امتداد زمانہ سے ضایع ہوگیا، کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ دیوان ذوق کی تدوین کا پروگرام مدتوں پہلے سے تھا، جیسا کہ ان کے ۱۲۵۹ھ سے قبل کے مقطع سے ظاہر ہے اور اس پروگرام کو تکمیل ۱۸۵۲ء کے قریب ہوسکی (اسی وقت محسن نے انکو صاحب دیوان کہا) لیکن چونکہ یہ آخر آخر تک اشاعت نہ پاسکا اس لئے صابر نے کسی دیوان ذوق کا ذکر نہیں کیا، جہاں تک پروگرام کا تعلق ہے اس کا ذکر کرنا کسی تذکرہ نویس کے لئے بھی ضروری نہ تھا چنانچہ سب نے اس کو نظر انداز کیا ہے، غیر مطبوعہ کسی کتاب کا ذکر بھی تذکرہ نویس پر لازم نہیں اور نہ کسی غیر مطبوعہ کتاب سے کسی تذکرہ نویس کی لاعلمی سے اس کا عدم وجود ثابت کیا جاسکتا ہے، اس طرح مذکورہ شہادتوں کو صحیح تسلیم کرنا جو اثباتی ہیں مناسب تر ہے بہ نسبت اس کے کہ کسی کی لاعلمی کو سند قرار دے کر ایک سے زاید شاہدوں کی بات کو رد کر دیا جائے۔

اس سلسلہ میں یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ شاہد کا تعلق واقعہ سے کس نوعیت کا ہے، صابر بلاشبہ شاہی خاندان کے فرد تھے اور ان کا قلعہ کے واقعات سے اور ضمناً ذوق کے حالات سے بخوبی واقف ہونا بھی ممکن ہے لیکن ہمعصر ہونے کی حیثیت سے آنکھی چشمک ہونا بھی خلاف قیاس نہیں۔ محسن لکھنوی تذکرہ نویس ہے، اور ممکن ہے انھوں نے شعرائے دہلی کے حالات فراہم کرنے میں زیادہ وقت سے کام لیا گیا ہوگا بہ نسبت صابر کے جن کے نزدیک ذوق کے حالات لکھنا گویا اپنے شہر کی بات تھی، گارساں نے اردو شعرا کے حالات کی دریافت میں کس قدر محنت کی ہے یہ بات محتاج بیان نہیں، اس کی محنت نے دوری کے کمزور پہلو کی پورے طور پر کفایت کردی ہے، گارساں اس سے بخوبی واقف تھا کہ ذوق دہلی کے شعراء میں بہت نامور خیال کئے جاتے ہیں اور بادشاہ کے استاد ہیں کہ اس کو ان کے حالات کے دریافت کرنے میں خاص دلچسپی ہوگی، چنانچہ وہ ذوق کے دیوان کا ذکر اپنی معلومات کی بنا پر کرتا ہے، کسی تذکرہ نویس کا قول نقل نہیں کر رہا ہے۔

حافظ ویران کے بعد دیوان ذوق کی اور بھی اشاعتیں ملتی ہیں لیکن اشعار کی تعداد اور ترتیب دیکھ کر یہی خیال ہوتا ہے کہ یہ نسخۂ ویران ہی کی نقلیں ہیں، البتہ آزاد نے ایک ضخیم تر دیوان ذوق شایع کیا، اس دیوان پر تصرف کا اعتراض عرصہ ہوا کیا جاچکا تھا اور یہی سبب ہوا کہ باوجودیکہ نسخۂ ویران مختصر تھا اس کی نقلیں مختلف مطبعوں سے برابر شایع ہوتی رہیں اور مقبول ہوتی رہیں۔

۱۹۲۸ء میں لاہور میں علمی پرنٹنگ پریس کا قیام ہوا اور وہاں سے دیوان ذوق کی ایک مختلف ترتیب طبع ہوکر شایع ہوئی کارکنان مطبع کے پاس "اس وقت کوئی ایسا رکارڈ نہیں جس سے اس عرصہ کا اندازہ ہوسکے" اور باوجود کوشش کے یہ بھی دریافت نہ ہوسکا کہ "یہ کس کی دی ہوئی ترتیب ہے" مطبوعہ نسخہ پر بھی کچھ مفید معلومات تحریر نہیں اس کے سرورق دو ہیں ایک رنگین اور ایک سادہ، سادہ سرورق پر یہ عبارت تحریر ہے:۔

"نسخۂ صحیحہ المسمیٰ بہ دیوان ذوق — ملک الشعرا خاقانیٔ ہند شیخ ابراہیم ذوق علیہ الرحمۃ کا کلام — باہتمام میاں فیروز الدین پرنٹر چھپا"

رنگین سرورق "بابو نذیر احمد پرنٹر" کے اہتمام سے چھپا۔ معلوم ہوا ہے کہ فیروز الدین صاحب بہت عرصہ [illegible] پریس میں کام کرتے تھے۔ اس نسخہ کی تفصیلات درج ذیل ہیں:۔

(۱) اشعار کی مجموعی تعداد بہت کم ہے کئی غزلیں اور قصیدے جو نسخۂ ویران میں ہیں اس میں نہیں، معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ویران کو وہ بعد میں دستیاب ہوئے اور انھوں نے داخل دیوان کیا۔

(۲) بہت سی غزلیں اور قصیدے جو اس میں نامکمل تحریر ہیں، نسخۂ ویران میں تمام و کمال درج ہیں۔

۳۔ جو اشعار اس میں تحریر ہیں اسی ترتیب سے وہ نسخۂ ویرآن میں بھی ہیں۔

۴۔ کافی اشعار ختم دیوان پر اس عنوان کے تحت درج ہیں :-

"اشعار غزلیات مرقومۂ بالا جو بعد ترتیب دیوان ملے" (۸۰)

ان میں "غزلیات غیر مرقومہ" کے اشعار بھی شامل ہیں اور یہ کل تین صفحات سے زاید پر مشتمل ہیں، یہ سب نسخۂ ویرآن میں غزلوں کے ساتھ درج ہیں اور ترتیب میں مسلسل تحریر ہیں۔

(۵) مرتب نے اسے "دیوان" کہا ہے جیسا کہ مذکورہ عنوان سے ظاہر ہے ایسی صورت میں اس کو انتخاب سمجھ لینا صحیح نہ ہوگا۔ معلوم ہوتا ہے کہ کارکنان مطبع کو اس کا کوئی قلمی نسخہ مل گیا تھا اور اسی کو انھوں نے "نسخۂ صحیحہ" کہکر شایع کیا، اس کے مرتب کا نام اور سال ترتیب وغیرہ کے معلوم نہ ہونے کا افسوس ہے، اہل مطبع نے اپنے زمانہ کے کسی شخص سے ایک صفحہ پر "مختصر حالات خاقانیٔ ہند شیخ محمد ابراہیم ذوق" لکھوا کر دیوان کے شروع میں شامل کر دئے ہیں اس سے ان کے علمی شوق کا پتہ ضرور چلتا ہے لیکن اس شخص کے نام کے اظہار نہ کرنے سے ایک نقصان یہ ہوا کہ ان حالات کو تحقیقی اعتبار سے اہمیت نہیں دی جا سکتی۔

اس دیوان کے اشعار کی تعداد پر غور کریں تو ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ ترتیب کے لحاظ سے اس کو نسخۂ ویرآن پر تقدم زمانی حاصل ہو سکتا ہے، البتہ یہ مسئلہ کہ اس میں بھی اشعار کی تعداد کم کیوں ہے یقیناً غور طلب ہے، موجودہ حالات میں تو صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ ذوق اپنے کلام کو بہ حفاظت نہ رکھتے تھے، ان کی زندگی میں مولوی محمد باقر نے گلشنِ بے خار میں اضافہ کرنا چاہا تو "بہت کوشش کے بعد" بھی ان کو وہ ڈھائی سو سے زاید اشعار دستیاب نہ ہو سکے، آزاد کا بیان ہے کہ اکثر غزلیں اور قصیدے ڈھونڈنے پر خود ذوق کو بھی نہ ملتے تھے (دیوان ذوق :- ۲۹۲، ۲۹۸ وغیرہ) ایسی صورت میں اگر ان کا دیوان مختصر رہ گیا تو کیا تعجب ہے۔

مکتبۂ جدید لاہور کی مشہور تاریخی، سوانحی اور نفسیاتی مطبوعات

جو ظاہری و معنوی حیثیتوں سے معیاری درجہ رکھتی ہیں۔ آپ ہندوستان میں ہمارے ذریعہ سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ذیل کی فہرست ملاحظہ فرمائیے اور آپ کو جو کتابیں درکار ہوں اُن کی قیمت مع محصول ڈاک ذریعۂ منی آرڈر ہمارے پاس بھیج دیجئے (کمیشن وی پی کا کوئی سوال نہیں) لیکن کوئی آرڈر دس روپے سے کم کا نہ ہونا چاہئے جس کے ساتھ محصول ڈاک بھی بحساب پندرہ فیصدی آپ کو بھیجنا چاہئے۔ منیجر نگار لکھنؤ

حیات محمد ۔۔۔ (محمد حسین ہیکل) ۔۔ اٹھارہ روپیہ	جینے کی اہمیت ۔۔ (لین یوتانگ) ۔۔ بارہ روپیہ
ابوبکر صدیق ۔۔۔ (" ") ۔۔ دس روپیہ	زندگی کا راستہ ۔۔ (یوس ہٹیس چیسر) ۔۔ چھ روپیہ
الحسین ۔۔۔ (" ") ۔۔ ڈھائی روپیہ	کامیابی کا راستہ ۔۔ (" ") ۔۔ چار روپیہ
الزہرا ۔۔۔ (" ") ۔۔ دو روپیہ	ولی سے اقبال تک ۔۔ (سید عبداللہ) ۔۔ پانچ روپیہ
الہارون ۔۔۔ (" ") ۔۔ پانچ روپیہ	مقدمہ شعر و شاعری ۔ (ڈاکٹر وحید قریشی) ۔۔ دس روپیہ
خالد سیف اللہ ۔ (ابوزید شبلی) ۔۔ پانچ روپیہ	تذکرۂ شوق ۔۔ (عطاء اللہ پالوی) ۔۔ چھ روپیہ
عمرو بن العاص ۔۔ (حسن ابراہیم حسن) ۔۔ پانچ روپیہ	پھندنے ۔۔ (سعادت حسین منٹو) ۔۔ پانچ روپیہ
چنگیز خاں ۔۔۔ (ہیرلڈ لیمب) ۔۔ پانچ روپیہ	گنجے فرشتے ۔۔ (" ") ۔۔ پانچ روپیہ
امیر تیمور ۔۔۔ (" ") ۔۔ سات روپیہ	ٹھنڈا گوشت ۔۔ (" ") ۔۔ تین روپیہ
جینے کا قرینہ ۔۔ (آندرے مورو) ۔۔ چھ روپیہ	چغد ۔۔۔ (" ") ۔۔ تین روپیہ

قتل مُرتد اور اسلام

(نیاز فتحپوری)

دسمبر ۵۹ء کے "نگار" میں ایک استفسار کا جواب دیتے ہوئے میں نے ظاہر کیا تھا کہ قتل مرتد کوئی خدائی حکم نہیں ہے اور قرآن میں محض ارتداد کی کوئی حد یا سزا مقرر نہیں کی گئی۔ اسی کے ساتھ میں نے یہ بھی ظاہر کیا تھا کہ عہد نبوی یا عہد صحابہ میں قتل مرتدین کے جو چند واقعات ملتے بھی ہیں سو ان کا تعلق محض ارتداد سے نہیں بلکہ جرم قتل و غارتگری یا اندیشۂ بغاوت و تخریب امن سے ہے، یعنی وہ اس لئے قتل نہیں کئے گئے کہ وہ اسلام سے منحرف ہو گئے تھے بلکہ صرف اس لئے کہ انھوں نے بعض ایسے جرائم بھی کئے تھے جن کی سزا قتل ہی ہو سکتی تھی یا یہ کہ انھوں نے رسول اللہ کی توہین کی تھی اور اسلام کی مخالفت میں باغیانہ سرگرمیوں سے کام لیا تھا۔

میرے اس مضمون کو دیکھ کر مولانا عزیز الرحمٰن صاحب مفتی دار الافتاء بجنور نے ۲۸ دسمبر کے مدینہ میں اس کی تردید شایع کی۔ مولانا کے اس مضمون کو پڑھ کر میرا جی تو چاہا کہ اس کا جواب لکھ کر مدینہ کو بھیجدوں، لیکن وہ زمانہ میری بڑی مصروفیت کا تھا اسلئے بات ٹل گئی۔

اس کے بعد ۱۳ جنوری کے مدینہ میں ریاض الرحمان خاں صاحب کا ایک مضمون میری تائید میں شائع ہوا۔ میرا سمجھتا تھا کہ اس کے بعد شاید یہ بحث ختم ہو جائے گی، لیکن ۲۵ جنوری کے مدینہ میں پھر مولانا نے وہی فرمایا جو وہ پہلے کہہ چکے تھے۔ اور میں نے محسوس کیا کہ اب زیادہ تفصیل کے ساتھ اس مسئلہ پر اظہار خیال کی ضرورت ہے، کیونکہ مولانا کے مضمون سے اس بات کا اندیشہ ہے کہ مبادا لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جائیں کہ اسلام اشاعت مذہب کے باب میں جبر و اکراہ کا موید ہے جو بالکل خلاف حقیقت ہے۔

اس بحث کو میں دو حصوں میں تقسیم کرنا چاہتا ہوں، پہلا وہ جس کا تعلق صرف مولانا کے دلایل و اسناد سے ہوگا اور دوسرا وہ جس سے خود قرآن، حدیث، فقہ اور عمل صحابہ سے مولانا کے خیال کی تردید ہوتی ہے۔

سب سے پہلے ہم بحث کے اس پہلو کو لیتے ہیں جس کا تعلق صرف مولانا کے پیش کردہ دلایل و اسناد سے ہے۔ میں نے عرض کیا تھا کہ قرآن پاک کی کسی آیت میں قتل مرتد کا حکم نہیں پایا جاتا۔ اس کی تردید میں مولانا نے دو آیتیں پیش کی ہیں۔

ایک آیت سورۂ توبہ کی ہے:-

"فان تابوا و اقاموا الصلوٰۃ و آتوا الزکاۃ فاخوانکم فی الدین و نفصل الآیات لقوم یعلمون و ان نکثوا ایمانھم من بعد عھم و طعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمۃ الکفر انھم لا ایمان لھم"

(پھر اگر وہ لوگ توبہ کر لیں، نماز قایم کریں، زکات ادا کریں، تو وہ تمھارے دینی بھائی ہیں ——— لیکن اگر وہ قبول اسلام کا عہد توڑ دیں اور تمھارے دین پر زبان طعن دراز کریں تو پھر کفر کے سرغنہ لوگوں سے جنگ کرو، کیونکہ ان کے عہد و پیمان کا کوئی اعتبار نہیں)

یہ آیت اس وقت نازل ہوئی تھی جب حج کے موقع پر اعلان برأت کیا گیا تھا اور اس میں محض بر بنائے ارتداد جنگ کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ اسی کے ساتھ توہین اسلام کی شرط بھی لگادی گئی ہے۔ علاوہ بریں اس آیت کا تعلق فرد واحد سے نہیں بلکہ پوری جماعت سے ہے جو مسلمانوں کی مخالف ہے اور اسی لئے اس جماعت کے سرغنوں سے جنگ کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ قتل کی شرعی حد جاری کرنے کا۔

مولانا نے دوسری آیت سورۂ مائدہ کی یہ پیش کی ہے۔

"انما جزاء الذین یحاربون اللہ ——— الخ"

لیکن یہ آیت عُکل والوں سے متعلق ہے، جو علاوہ ارتداد کے قتل و غارت کے بھی مرتکب ہوئے تھے اس لئے اس کو بھی محض ارتداد سے متعلق نہیں کہہ سکتے۔

مولانا کو اپنے قول کی تائید میں قرآن پاک میں صرف یہی دو آیتیں ملیں جن سے وہ استشہاد کر سکتے تھے، لیکن انھوں نے مطلق غور نہیں فرمایا کہ ان آیات سے تو خود میرے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ محض جُرم ارتداد مستوجب قتل نہیں بلکہ اس کے ساتھ اندیشۂ فتنہ و فساد اور تخریب امن کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ کس قدر عجیب بات ہے کہ ایک طرف مولانا خود بھی اس آیت کے مفہوم کی صراحت کرتے ہوئے، دین کی طعنہ زنی، اسلام کی عملی تنقیص اور الٰہی مشن کی توہین کا ذکر کرتے ہیں اور دوسری طرف ارتداد محض کی سزائے قتل بھی انھیں آیات سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ گویا ان کے نزدیک اس کا امکان ہی نہیں کہ ایک شخص اسلام سے پھر جانے کے بعد اسلام کی عملی تنقیص و توہین مذہب کا مرتکب نہ ہو، حالانکہ یہ ضرور نہیں کہ ہر وہ شخص جو اعتقاداً مرتد ہو وہ عملاً توہین و تنقیص اسلام بھی کرے۔

مولانا نے اس سلسلہ میں دو حدیثیں بھی اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کی ہیں۔ ایک حدیث کا تعلق اس واقعہ سے ہے جب رسول اللہؐ کی رحلت کے بعد حضرت ابوبکر صدیق نے بعض قبایل عرب کے خلاف جنگ کی تھی۔ مولانا نے حدیث کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں:-

"ارتدت العرب وقالوا لا تودی الزکاۃ"

(عرب کے بعض قبیلے مُرتد ہو گئے اور اعلان کر دیا کہ ہم زکوٰۃ ادا نہ کریں گے)

ان واقعات سے ظاہر ہے کہ حضرت ابوبکر نے ان کے خلاف محض ارتداد کی وجہ سے جنگ نہیں کی تھی بلکہ اس کا سبب زکات ادا نہ کرنا تھا جو اسلام کے اقتصادی نظام کے خلاف کھلی ہوئی بغاوت تھی۔ دوسری حدیث کا انھوں نے صرف یہ ایک جملہ نقل کیا ہے:-

"من بدل دینہ فاقتلوہ"

پوری حدیث نقل نہیں کی۔ اس حدیث کا تعلق ایک خاص واقعہ سے ہے اور وہ یہ کہ بروایت عکرمہ، حضرت علی نے زندیقوں کو جلایا اور یہ خبر ابن عباسؓ کو پہونچی تو انھوں نے اس کی مخالفت کرتے ہوئے رسول اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے:-

"لا تعذبوا بعذاب اللہ من بدل دینہ فاقتلوہ"

اولاً چونکہ سرے سے یہ واقعہ ہی غلط ہے کہ حضرت علی نے زندیقوں کو جلایا، اس لئے پوری حدیث ساقط الاعتبار ہے، دوسرے یہ کہ اگر اس واقعہ کو صحیح مان لیا جائے تو اس سزا کا تعلق صرف زندیقوں سے ہے جن سے سخت فتنہ و فساد پھیلنے کا اندیشہ تھا اور محض ارتداد سبب قتل قرار نہیں دیا گیا۔

مولانا نے ایک تیسری حدیث اور پیش کی ہے کہ:-

حضور نے ارشاد فرمایا کہ "مسلم مرد کا خون جو توحید و رسالت کی گواہی دیتا ہو تین جرم کے علاوہ حلال نہیں۔ قتل نفس، شادی شدہ زانی اور تارکین دین و جماعت۔

اس حدیث میں "المفارق لدینہ والتارک الجماعۃ" کے الفاظ پائے جاتے ہیں، جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ کی

مراد ان لوگوں سے ہے جو نہ صرف مذہب سے منحرف ہو گئے ہیں، بلکہ مسلمانوں کی ہیئت اجتماعی کے بھی مخالف ہیں چنانچہ جس وقت ہم اسی قبیل کی دوسری احادیث پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں "حارب اللہ ورسولہ - مخالف دین الاسلام" کی بھی صراحت موجود ہے اور اس سے اس امر کی تصدیق ہو جاتی ہے کہ ان احادیث میں وہی تارک دین پیش نظر ہیں جو دین کی مخالفت کرتے ہیں، رسول اللہ سے جنگ و پیکار پر آمادہ ہیں اور اسلام کے اجتماعی نظام کی مخالفت کر کے سیاسی باغی ہو گئے ہیں، علاوہ اس کے جب ایک ہی مسئلہ میں مطلق و مقید دونوں حدیثیں پائی جائیں تو اصولاً مقید حدیثوں پر عمل کیا جائے گا اور یہ مقید حدیثیں وہی ہیں جن میں دین کی مخالفت اور رسول اللہ سے جنگ کرنے کی صراحت موجود ہے

مولانا نے اپنی تائید میں بعض تاریخی واقعات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، لیکن صراحت سے انھوں نے اسلئے گریز کیا کہ وہ ان کے لئے مفید مطلب نہ ہوتی - مثلاً انھوں نے "عبداللہ ابن ابی سرح" کاتب وحی رسول اللہؐ کا ذکر کرتے ہوئے لکھدیا ہے کہ رسول اللہؐ نے فتح مکہ کے بعد، جرم ارتداد اس کے قتل کا حکم دیا، لیکن صحیح حالات و واقعات کو نظر انداز کر گئے۔

یہ درست ہے کہ فتح مکہ کے وقت رسول اللہؐ نے گیارہ بارہ آدمیوں کے قتل کا حکم دیا جن میں منجملہ تین مرتدین کے ایک عبداللہ ابن ابی سرح بھی تھے - اور ایک چوتھا شخص حویرث تھا جو مرتد نہ تھا - اس لئے حویرث کے شمول سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ رسول اللہؐ نے مرتدین کے قتل کا حکم محض ارتداد کی وجہ سے نہ دیا تھا بلکہ ان شرارتوں کی بنا پر دیا تھا جن سے مسلمانوں کو سخت تکلیف پہونچی تھی اور ان کے وہ جرائم بھی پیش نظر تھے جو ارتداد کے قبل یا بعد ان سے سرزد ہوئے، جس کا ایک بڑا ثبوت یہ ہے کہ اگر ان کا جرم صرف ارتداد ہوتا تو انھیں پہلے توبہ کرنے کی ہدایت کی جاتی لیکن ایسا نہیں کیا گیا - چنانچہ علامہ زرقانی ان مرتدین اور حویرث کے متعلق لکھتے ہیں :- "خصہم بالذکر لشدۃ ما وقع منہم من اذی الاسلام" یعنی رسول اللہؐ نے خصوصیت کے ساتھ ان چار لوگوں کے قتل کا حکم اس لئے دیا کہ انھوں نے مسلمانوں کو بہت اذیت پہونچائی تھی - یہی حال عبداللہ بن ابی سرح کا تھا کہ وہ رسول اللہؐ کے خلاف نفرت و حقارت کے جذبات ملک میں پھیلاتا تھا اور حکومت کے خلاف سازش کیا کرتا تھا - لیکن چونکہ حضرت عثمانؓ نے اس کو پناہ دیدی تھی اور رسول اللہؐ سے معافی کی درخواست کی تھی اس لئے وہ بچ گیا - اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر قتل مرتد کوئی حد شرعی ہوئی تو نہ صرف حضرت عثمانؓ اسے پناہ دیتے اور نہ رسول اللہؐ کسی سفارش پر اس کا گناہ معاف کرتے - اصل یہ ہے کہ اس تمام واقعہ کا تعلق محض ملکی سیاست سے تھا اور سیاسی مصالح کی بنا پر رسول اللہؐ نے ان کے قتل کئے جانے کا حکم دیا تھا محض ارتداد سے اس کا تعلق نہ تھا۔

مولانا نے اپنے دعوے کے ثبوت میں عہد صحابہ کے چند واقعات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، لیکن انھوں نے ان واقعات کی تفصیل بیان نہیں کی اور غالباً صرف اس لئے کہ ان سے بجائے ثبوت کے خود ان کے دعوے کی تردید ہوتی تھی۔

علاوہ بریں اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے یہ تسلیم کرلیں کہ بعض صحابہ نے محض ارتداد کی بنا پر سزائے قتل دی تو بھی اصول حدیث و فقہ کی رو سے اس کو بطور حجت پیش نہیں کیا جا سکتا۔ سید شریف الجرجانی لکھتے ہیں :- "ما روی عن الصحابی من قول او فعل متصلاً کان او منقطعاً لیس بحجۃ علی الاصح" بالکل یہی رائے امام شافعی کی بھی ہے کہ "لا تقلد الصحابی لان قول الصحابی لیس بحجۃ"

(ملاحظہ ہو کشف الاسرار)

مولانا نے اس سلسلہ میں "لا اکراہ فی الدین" کے مفہوم کی صراحت فرماتے ہوئے ایک نہایت عجیب بات کہی ہے اور وہ یہ کہ اس کا تعلق اسلام اختیار کرنے سے ہے نہ کہ ترک اسلام سے - یعنی ان کے نزدیک یہ تو بالکل درست ہے کہ اسلام لانے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا لیکن اگر کوئی شخص اسلام لانے کے بعد اسے ترک کر دے تو وہ ضرور مستوجب قتل ہے، حالانکہ جبراً کسی کو مسلمان بنانا اور جبراً اس کو اسلام پر قائم رکھنا دونوں ایک ہی چیز ہیں اور "لا اکراہ فی الدین" کا مفہوم صرف یہ ہے کہ اسلام اختیار کرنے

کے باب میں ہر شخص آزاد ہے خواہ وہ اختیار کرے یا نہ کرے یا یہ کہ اختیار کرنے کے بعد اس پر قایم رہے یا نہ رہے۔

مولانا نے ایک جگہ مرتد کی تعریف کرتے ہوئے بتایا ہے کہ:۔

"مرتد دو جرم کرتا ہے ایک توہین اسلام وخدا ورسول دوسرے اللہ کی مخلوق کو اللہ تعالیٰ کے خلاف بھڑکانا اور اس کا بندہ بننے سے روکنا لہٰذا اس باغی کا وجود اس قابل نہیں ہے کہ اس کو زمین پر قایم رکھا جائے اور فتنہ و فساد کا دروازہ کھلا رکھا جائے۔"

اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ خود بھی محض اعتقادی مرتد کو مستوجب قتل نہیں سمجھتے اور بالکل یہی میں بھی کہتا ہوں کہ اسلام میں ہی مرتد مستوجب قتل قرار دیا گیا، جس نے اسلام کی اجتماعیت کو اپنی سازشوں سے تباہ کرنا چاہا اور حکومت کے خلاف بغاوت کی۔

افسوس ہے کہ مولانا ارتداد محض اور ارتداد باغیانہ میں کوئی فرق محسوس کئے بغیر بلا امتیاز وہ ہر مرتد کو مستوجب قتل قرار دیتے ہیں۔

ترکِ اسلام کے بعد مرتد کی حیثیت کافر و مشرک کی سی ہو جاتی ہے اور کفار و مشرکین سے بھی رسول اللہ نے اسی وقت جنگ کی جب انھوں نے جارحانہ قدم اٹھایا اور مسلمانوں سے ان کے زندہ رہنے کے حقوق بھی ان سے چھین لینا چاہے۔ محض کفر و شرک کی بنا پر رسول اللہ نے کسی سے جنگ نہیں کی اور اسی حقیقت کا اظہار "لا اکراہ فی الدین" سے کیا گیا ہے اور اسی اصول کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اسلام تلوار سے نہیں پھیلا بلکہ "جادلہم بالتی ہی احسن" سے۔

یہاں تک تو صرف مولانا کے دلایل و شواہد کو سامنے رکھ کر گفتگو کی گئی ہے ـــــ اب آیئے غور کریں کہ مذہب کے باب میں تعلیمات الٰہی کی اصل روح کیا ہے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ مذہب کے بارے میں قرآن پاک کا نظریہ کیا ہے جنھوں نے کلام مجید کا غائر مطالعہ کیا ہے، ان سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ ہوگی کہ خدا نے اشاعت اسلام میں رسول اللہ کو ہمیشہ نرمی و ملاطفت کی تلقین کی ہے اور سختی سے باز رکھا ہے۔

"لو شاء ربک لآمن من فی الارض جمیعا۔ افانت تکرہ الناس حتی یکونوا مومنین وما کان لنفس ان تومن الا باذن اللہ"۔

(اے پیغمبر اگر تمھارا پروردگار چاہتا تو جتنے آدمی روئے زمین پر ہیں سب ایمان لے آتے۔ تم لوگوں کو ایمان لانے پر مجبور نہیں کر سکتے۔ اللہ کی مرضی بغیر کوئی شخص ایمان نہیں لا سکتا۔"

ان آیات سے ظاہر ہے کہ اسلام لانے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا اور نہ رسول اللہ اس لئے مبعوث ہوئے تھے کہ وہ ساری دنیا کو مسلمان بنا لیں۔ ان کی بعثت کا مقصود صرف احکام خداوندی پہونچا دینا تھا، وہ کسی کی ہدایت یا گمراہی کے ذمہ دار نہ تھے۔

یہی تھی وہ تعلیم جس کو ایک جگہ سمیٹ کر "لا اکراہ فی الدین" سے ظاہر کیا گیا، کلام مجید میں مشرکین و کفار کے لئے کوئی شرعی حد قتل و قصاص کے قسم کی قایم نہیں کی گئی بلکہ ان کو ہر جگہ انجام سے خبردار کرتے ہوئے قہر الٰہی سے ڈرایا گیا ہے۔

اسی طرح مرتدوں کے لئے بھی جو ایمان لانے کے بعد کفر کی طرف لوٹ گئے، کوئی سزا قتل و قصاص کی مقرر نہیں کی گئی بلکہ صرف عذاب خداوندی سے ڈرایا گیا ہے۔

ملاحظہ ہو سورۂ نحل کی یہ آیت:۔

"من کفر باللہ بعد ایمانہ ـــــ فعلیہم غضب من اللہ ولہم عذاب عظیم"

اسی طرح سورۂ بقر میں ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے :۔

"من یتبدل الکفر بالایمان، فقد ضل سواء السبیل"

یہاں بھی مرتد کے متعلق صرف یہی کہا ہے کہ "اس نے بُری راہ اختیار کی"۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا گیا۔ قرآنِ پاک میں اور بھی متعدد مقامات پر مرتدین کا ذکر کیا گیا ہے لیکن ہر جگہ انھیں عذاب اخروی سے ڈرایا گیا ہے اور کوئی سزا انکی نہیں بتائی۔

حیرت ہے کہ کلام مجید میں قاتلوں، جسمانی ضرر پہونچانے والوں اور زانیوں کی سزا تو متعین کر دی جائے لیکن مُرتد کی کوئی حد نہ مقرر کی جائے اس کا سبب صرف یہ ہے کہ اس کا شمار کفار و مشرکین میں ہے اور جو شخص دائرۂ اسلام سے خارج ہے اسپر کوئی اسلامی حد جاری ہو ہی نہیں سکتی البتہ دوسرے مشرکین و کفار کی طرح جنگ بے شک کی جا سکتی ہے اگر وہ مسلمانوں کی اجتماعیت کو نقصان پہونچائے، چنانچہ عہدِ نبوی و عہدِ صحابہ میں جن جن مرتدین کو انفرادی یا اجتماعی حیثیت سے قتل کیا گیا یا قتل کئے جانے کا حکم دیا گیا، وہ سارے کے سارے وہی تھے جنھوں نے اسلام کے خلاف سازش و بغاوت کی تھی، رسول اللہ اور مسلمانوں کو ستایا تھا، قتل و غارتگری کے مرتکب ہوئے تھے۔ محض ارتداد کی بنا پر نہ کسی کو قتل کیا گیا اور نہ شریعت میں اس کی حد مقرر کی گئی۔

اب احادیث کو لیجئے :۔

مولانا نے استدلالاً جن احادیث کا ذکر کیا تھا ان پر ہم اپنا خیال ظاہر کر چکے ہیں کہ ان میں صرف انھیں مرتدین کا ذکر ہے جنھوں نے اسلام کے خلاف سازش کی یا کوئی جارحانہ اقدام کیا یا دوسرے قابل قصاص جرائم کے مرتکب ہوئے ارتداد محض کی کوئی حد رسول اللہ نے مقرر نہیں کی جس کا سب سے بڑا ثبوت بخاری کی وہ حدیث ہے جس کے راوی جابر بن عبداللہ ہیں، ملاحظہ ہو

"ان اعرابیا بایع رسول اللہ صلعم علی الاسلام فاصاب الاعرابی وعک بالمدینۃ فجاء الاعرابی الی رسول اللہ صلعم فقال یا رسول اللہ اقلنی بیعتی ثم جاء فقال اقلنی بیعتی فابی فخرج الاعرابی فقال رسول اللہ انما المدینۃ کالکیر تنفی خبثہا"

یعنی ایک اعرابی رسول اللہ کے پاس آیا اور کہا کہ میری بیعت واپس کر دیجئے، آپ نے انکار کیا اس نے مکرر یہی کہا اور آپ نے پھر انکار فرمایا۔ اس کے بعد جب وہ چلا گیا تو رسول اللہ نے فرمایا کہ مدینہ گویا ایک طرح کی بھٹی ہے جو کھوٹ کو صاف کر دیتی ہے۔

اس حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ قتل مرتد پسند نہ کرتے تھے، ورنہ ظاہر ہے کہ جس وقت وہ اعرابی رسول اللہ کے پاس بیعت اسلام کی واپسی کے لئے آیا تھا، آپ اس سے یہ ضرور کہتے کہ اگر تم ایسا کرو گے تو قتل کر دئے جاؤ گے، لیکن آپ نے ایسا نہیں فرمایا بلکہ اس کے مدینہ سے نکل جانے پر خوشی کا اظہار کیا۔

اب تاریخی واقعات کو لیجئے تو ان سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ محض بربنائے ارتداد نہ رسول اللہ نے کسی کو قتل کیا نہ صحابہ نے۔

عکل والوں کے ارتداد کے متعلق ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ انھوں نے قتل کا ارتکاب کیا تھا اس لئے ان کا قصاص کیا گیا۔ حضرت ابوبکر نے رحلت رسول کے بعد مرتدین کے خلاف قدم اُٹھایا تو اس کا سبب محض ارتداد نہ تھا بلکہ انھوں نے حکومتِ اسلام سے بغاوت کی تھی اور مسلمانوں کے اقتصادی و سیاسی نظام کو تباہ کرنا چاہا تھا۔

فتح مکہ کے بعد جن مرتدین کو قتل کیا گیا ان کے متعلق بھی ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ ان کا جرم محض ارتداد نہ تھا بلکہ انھوں نے مسلمانوں کو سخت اذیتیں پہونچائی تھیں اور انھیں جرائم کی پاداش میں انھیں قتل کیا گیا۔ جس کی تصدیق عبداللہ ابن ابی سرح کے واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عثمان نے اس کو اپنی پناہ میں لے لیا تھا اور رسول اللہ نے اس کو معاف کر دیا، اگر قتل مرتد کوئی شرعی حد ہوتی تو نہ حضرت عثمان اسے پناہ دیتے اور نہ رسول اللہ اسے معاف کرتے، کیونکہ حد شرعی جاری کرنے میں رسول اللہ بہت سخت تھے یہاں تک کہ جب آپ نے جُرم سرقہ میں ایک مخزومی عورت کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور حضرت اسامہ بن زید نے اس کی سفارش کی تو آپ نے فرمایا

"الشفع من حدود اللہ" (کیا تم حدود شرعی میں سفارش کرتے ہو) اور پھر ایک خطبہ دیا کہ "ایہا الناس انما ضل من قبلکم انہم کانوا اذا سرق الشریف ترکوہ واذا سرق الضعیف فیہم اقاموا علیہ الحد وایم اللہ لو فاطمۃ بنت محمد"۔

یعنی اگر فاطمہ بنت محمد بھی سرقہ کی مرتکب ہوتیں تو میں ان کے ہاتھ بھی کاٹ ڈالتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر قتل مرتد کوئی خدائی حکم ہوتا تو آپ کبھی ابن ابی سرح کو معاف نہ کرتے۔

اب فقہی نقطۂ نظر سے دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ وہ بھی اس باب میں میری موید ہے۔ چنانچہ ہدایہ، فتح القدیر اور جلپی میں صاف صاف تحریر ہے کہ "ایک مرتد اسی وقت قتل کیا جائے گا جب اس کی طرف سے حرب وجنگ کا اندیشہ ہو" (ان یکون لدفع شر حرابہ) عنائیہ کی یہ عبارت ملاحظہ ہو:۔

"لا قتل الا باحراب فکان القتل مستلزم للحراب"

یعنی قتل مرتد صرف اسی وقت عمل میں آئے گا جب وہ جنگ ومخالفت پر آمادہ ہو۔

ابراہیم نخعی اور سفیان نوری کا بھی یہی مسلک ہے۔

کروں کا وزن

ہم اگر کسی چیز کا وزن معلوم کرنا چاہتے ہیں تو ترازو کے ایک پلے میں اسے رکھ دیتے ہیں، دوسرے پلے میں باٹ اور اس طرح ہمیں اس کا وزن معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم کسی گھر، کسی پہاڑ یا کرۂ زمین کا وزن معلوم کرنا چاہیں گے تو کیا کریں گے جبکہ ہم ان میں سے کسی چیز کو ترازو کے پلے میں نہیں رکھ سکتے۔ وزن دراصل زمین کی قوتِ کشش کا دوسرا نام ہے اور اسی سے ہم اشیاء کا وزن معلوم کر سکتے ہیں۔

لیکن کرۂ زمین اور دوسرے کروں کا وزن معلوم کرنے کے اصول کچھ اور ہیں، کیونکہ فضاء عالم میں جتنے کرے ہیں وہ سب ایک دوسرے کو اپنی طرف کھینچ رہے ہیں اور ان سب کی قوتِ کشش کو سامنے رکھ کر ہی کسی ایک کرہ کا وزن متعین کر سکتے ہیں۔ سب سے پہلے کرۂ زمین کو لیجئے۔ چونکہ زمین کے محیط کے لحاظ سے ہم کو اس کے قطر اور مرکز زمین کے فاصلہ کا حال معلوم ہے اس لئے نیوٹن کے نظریہ سے اس کا وزن معلوم کرنا دشوار نہیں اور انھیں اصول کے پیش نظر یہ بات متحقق ہو چکی ہے کہ اگر ہم زمین کا وزن ٹن کے حساب سے جاننا چاہیں تو ۲۲ کا ہندسہ لکھ کر ۲۱ صفر اس میں بڑھا دیجئے، اس سے معلوم ہو جائے گا کہ زمین کا وزن اتنے ٹن ہے۔

اب اس کے بعد آفتاب کو لیجئے۔ چونکہ ہم کو زمین کا وزن معلوم ہو چکا ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی معلوم ہے کہ سورج کے گرد اس کی گردش، سورج کی کشش کا نتیجہ ہے اس لئے دونوں باتوں کو سامنے رکھ کر ریاضی کے اصول کے مطابق آفتاب کے وزن کا بھی اندازہ کر لیا گیا ہے۔ یعنی اگر ۲۲ کا ہندسہ لکھ کر ۲۷ صفر اس میں بڑھا دیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ سورج کا وزن اتنے ٹن ہے۔

زمین اور سورج کے حجم میں کیا نسبت ہے؟ اس کا اندازہ بھی دشوار نہیں، کیونکہ جس طریقہ سے ماہرین ریاضی نے زمین کا حجم معلوم کیا ہے اسی طرح مساحت ابعاد ثلثہ کے اصول سے آفتاب کے قطر کا اندازہ کرنے کے بعد اس کا حجم بھی معلوم کر لیا گیا ہے جو زمین کے حجم کا ۱۳ لاکھ گنا ہے۔

اب آفتاب کی حرارت کو لیجئے۔ اگر زمین کے حرارت پیدا کرنے والے تمام ذرائع سے کام لیا جائے تو اس کا درجۂ حرارت بیکوقت ۳۵۰۰ درجہ سے زیادہ نہیں ہوتا، لیکن سورج کی بالائی سطح کا درجۂ حرارت ۶۰۰۰ (چھ ہزار) ہے اور اندرونی حرارت اس سے بدرجہا زاید ہے۔

عراق کا ایک خط

نظیر حسین جمیلی (سفارت ہند - بغداد)

مرا بکش کہ بیادت تغافلے کردم
تو آشنا مشمر چوں من آشنائے را

مولانا - تسلیم - اوپر جو شعر بے اختیار زبانِ قلم سے ٹپک پڑا وہ بڑی حد تک حقیقت سے معرا ہے اس لئے کہ میں حقیقتاً آپ کی یاد سے غافل نہیں رہا - کہہ سکتا ہوں کہ جب سے سان فرانسسکو چھوڑا کوئی دن یا کوئی ہفتہ ایسا نہیں گزرا کہ آپ کی یاد نہ آئی ہو - سانفرانسسکو سے آکر کچھ دن نیویارک میں رہا پھر لندن آیا وہاں چند دن ٹھہرا پھر مئی ۱۹۵۹ء کے آخر میں ہندوستان آگیا - یہاں بچوں کی تعلیم اور دوسرے اہم مشاغل میں بے انتہا مشغول رہنا پڑا - ہر روز یہی خیال آتا تھا کہ آپ کو ایک دو سطر لکھ کر اپنی حالت سے مطلع کر دوں مگر خیال کو جامۂ عمل پہنانے کا موقع کبھی نہ مل سکا - پھر دہلی آیا - یہاں بھی بے حد مشغولیت رہی - اکتوبر کے مہینہ بغداد پہونچا کہ اب میرا تبادلہ یہیں ہوگیا ہے - ۱۴ اکتوبر کو وزیر اعظم عبدالکریم قاسم پر حملہ ہوا اور اس وجہ سے یہاں کی غبار آلودہ سیاسی فضا کچھ اور پراگندہ ہوگئی اور اسی مناسبت سے ہمارے اشغال میں بھی کچھ اور زیادتی ہوگئی - پھر بھی آپ کی یاد اکثر و بیشتر آتی رہی - یہ سچ ہے کہ دو سطر لکھ ڈالنے کی فرصت انسان ہمیشہ پیدا کر سکتا ہے لیکن ارادہ ہمیشہ یہی رہا کہ آپ کو ذرا جمعیت خاطر اور تفصیل کے ساتھ خط لکھوں گا - میں دیکھتا ہوں کہ یہ آرزو کبھی پوری ہونے والی نہیں اور اس لئے آج صبح بستر سے اٹھتے ہی قلم لے کر آپ کو یاد کرنے بیٹھ گیا کہ اب اس سے زیادہ تاخیر میرے لئے مزید ندامت کا باعث ہوگی ——

مولانا! کیا عرض کروں، یہاں کا کیا حال ہے -

عراق اپنی قومی زندگی کے بڑے نازک دور سے گزر رہا ہے - مختلف معاند و متعارض قومیں سرگرم کار ہیں - زعماء حکومت زیادہ تر "سرخی" مائل ہیں - اس تمایل کی بنیاد "حب علی" سے زیادہ "بغض معاویہ" پر استوار ہے - برطانیہ، امریکہ، امراء اور جاگیرداروں سے عوام کو اتنا کچھ نقصان پہونچا ہے کہ وہ اب ان تمام عناصر سے سخت متنفر ہوگئے ہیں - مذہب سے بھی اکراہ پیدا ہوتا جا رہا ہے - وہ دیکھتے ہیں کہ مذہب کی زنجیروں سے آزاد ہوکر روس، چین اور سیکولر ہندوستان ترقی کی راہوں پر گامزن ہے - وہ دیکھتے ہیں کہ ایک ملک وہ ہے وہ چاند پر اپنی حکومت قایم کرنا چاہتا ہے، ایک ہم ہیں کہ ہلال نو کو دیکھ کر ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنے لگتے ہیں! ائمہ، اولیاء اور اوصیاء اُن کے درد کی دوا ثابت نہیں ہو سکتے، نجف، کربلا اور کاظمین پر اب بھی حاجت مندوں کا ہجوم رہتا ہے، مگر طلبہ، تعلیم یافتہ طبقہ اور برسر اقتدار کلاس کی مخالف اکثریت اب انھیں زیادہ اہمیت و احترام کی نگاہ سے نہیں دیکھتی، بلکہ قومی ترقی کی راہ میں انھیں سنگ گراں تصور کرنے لگی ہے - ہندوستان اور پاکستان کے بیشتر مسلمانوں کی جو مذہبی ذہنیت ہے، دین و عقیدہ کا جو جنون و تقشف وہاں پایا جاتا ہے، مزار پرستی، روضہ بوسی، نذر و نیاز، محرم، ماتم، میلاد شریف وغیرہ کا جو غلو و انہماک وہاں کی مذہبی دنیا پر مستولی ہے، یہاں کا تعلیم یافتہ مسلمان ان بوجھل زنجیروں سے بڑی حد تک آزاد ہے اور اب ان مذہبی رسوم میں اس کے لئے کوئی خاص کشش اور دلپذیری باقی نہیں رہی ہے ؎

آوارۂ غربت: تواں دید صنم را خواہم کہ دگر بتکدہ سازند حرم را

انگریزی لباس زیادہ رائج ہے، عمامہ بند علماء اور عبا پوش ملاؤں کی اہمیت و حرمت اب عراقی سوسائٹی کے ترقی یافتہ حلقوں میں برائے نام رہگئی ہے - ہندوستان یا پاکستان کا عقیدتمند زائر جب یہاں کے "اسلامی مزاج" اور دینی بے دردی کا حال دیکھتا ہے تو کمال تاسف کے ساتھ ہائے کرنے لگتا ہے کہ "چو کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی!" - شرفاء اور درمیانی کلاس کے طبقہ کی عورتیں شاہدانِ مغرب سے آزادی لباس، طور طریقہ اور وضع قطع میں کسی طرح کم نہیں - غریب اور مزدور پیشہ طبقہ کی عورتیں البتہ سیاہ چادر سروں پر ڈالے رہتی ہیں، اگرچہ "چاند سا چہرہ" کھلا ہوا رہتا ہے، لیکن یہ ہلکا سا پردہ بھی انقلابی ہواؤں کے جھونکے برداشت کرنے والا نہیں - افسوس ہے کہ سیاسی حالات کے تجزیہ و تحلیل کا وقت نہیں ہے اسکو کسی اور صحبت کے لئے اٹھا رکھئے -

چھوکرہ

بہترین اور نفیس کوالٹی ہے

ہماری خصوصیات

کپڑا	کپڑا	کپڑا
سلکی پلین	سلکی پرنٹس	اونی
جورجٹ	فرنچ کوئین	گیبرڈین
بجرگ	چھوکرہ کوئین	سوٹنگ
کریپ	ساٹن فلورنس	شال
ساٹن	گولڈ کریپ	سرج
ٹفاٹہ	دل بہار	پانامہ
بشرٹ کلاتھ	لِنن	پرشیا
شنوٹن	شنوٹن	
نائیلن		
ننون		

ان کے علاوہ عمدہ نفیس سوتی چھینٹ اور اونی دھاگا۔

تیار کردہ

دی امرتسر رین اینڈ سلک ملز پرائیویٹ لمیٹڈ بی۔ ٹی روڈ امرتسر

ٹیلیفون:- 2562 تارکایتہ - رین (Rayon.)

سٹاکسٹ = ٹراونکور رین لمیٹڈ - برائے سلکی دھاگا اور مومی (سیلوفین) کاغذ

نگاہِ بار یاب

(پروفیسر شور)

ادراک و معانی ہیں جبیں سا مرے آگے
تخییل بچھاتی ہے مصلّی مرے آگے

ہر قطرۂ بے آب ہے سہما ہوا طوفاں
ہر ذرّہ ہے سمٹا ہوا صحرا مرے آگے

ہر خار کسی دیدۂ بینا کی نظر ہے،
ہر پھول کسی دل کا ہے نقشہ مرے آگے

ہر گل ہے غبارِ سرِ صحرائے بہاراں
ہر غنچہ ہے اک نقشِ کفِ پا مرے آگے

خوابِ خزاں میں بھی مرے سوزِ نفس سے
جلتا ہے چراغِ گل و لالہ مرے آگے

ہر غنچہ ہے پربستہ بہ دامِ بہاراں
ہر پھول ہے اُڑتا ہوا شعلہ مرے آگے

ہر ذرّۂ پامال دھڑکتا ہوا دل ہے
ہر غنچہ بے صوت ہے نغمہ مرے آگے

شبنم بھی ہے آواز، شکوفہ بھی صدا ہے
بے ساز بھی بیدار ہے نغمہ مرے آگے

تاروں کی خموشی ہو کہ کلیوں کی چٹک ہو
ہر شے ہے پیامِ لب گویا مرے آگے

.....

.....

اک کربِ مسلسل ہے غمِ عشق کی فطرت
ہے خاکِ یسراب بھی زلیخا مرے آگے

نظروں کے سلاسل ہیں نہ تخییل کی زنجیر
کعبہ ہے جلو میں، نہ کلیسا مرے آگے

جس سے نہ چھلے سینۂ آدم کی سیاہی
توہینِ عبادت ہے وہ سجدہ مرے آگے

ہر صبح کی لو رات کے سینہ کی دھڑکن ہے
ہر رات ہے اندیشۂ فردا مرے آگے

ہر شام سیہ پوش ہے پیغمبرِ انوار
ہر شب ہے تجلّی کا صحیفہ مرے آگے

مت پوچھ نظاروں سے نگاہوں کا تصادم
ہر موج میں دجلہ سمٹ آیا مرے آگے

آشوبِ تلاطم میں بھی آیا ہے سفینہ
لیتے ہوئے موجوں کا سہارا مرے آگے

ہر چند خلاؤں میں اندھیرے کو ہے پرواز
منہ وقت کا دھوتا ہے اُجالا مرے آگے

تاروں سے پرے ہے مری تخییل کی پرواز
بازوئے ملائک ہے شکستہ مرے آگے

ہر عہد کی ظلمت کو اُجالے سے ہے انکار
ہر دور میں مصلوب ہے عیسیٰ مرے آگے

سورج کو مری عظمتِ فن سے نہیں انکار
خفاش نگاہی کو ہے سکتہ مرے آگے!!

غزل (نصیر پرواز)

انتہائے حرماں میں کاش میں بھی رو سکتا
تشنہ زندگانی کی آستیں بھگو سکتا

کیا خبر تھی آئے گا موسمِ بہاراں بھی
میں بھی صحنِ گلشن میں کوئی بیج بو سکتا

تم نے بارِ غم کچھ تو رو کے کر لیا ہلکا
وائے میری مجبوری کاش میں بھی رو سکتا

اب تو اشک بھی جیسے خشک ہو گئے پرواز
داغِ آرزوئے دل کاش میں بھی دھو سکتا

نشاطِ رفتہ

(فضا ابنِ فیضی)

وہ لب ساحل کے نظارے، سنہری سی وہ ریت
گوری صبحوں کا وہ پیکر، سانولی شاموں کا روپ
چاندنی کی اوس میں بھیگا ہوا روئے سحر،
زندگی نوخیز اُمنگوں سے گلے ملتی ہوئی،
وہ کم و کیف مسلسل وہ سرورِ بے طلب
وہ جنوں اور وہ جنوں کا والہانہ بانکپن
وہ ضمیرِ عشق میں چبھتا ہوا کوئی خیال
وہ خیالوں کے پری خانے وہ خوابوں کے وطن
پلکوں کی اوٹ میں کھلتے ہوئے تازہ گلاب
تھا مرا ہر اک نفس آسودۂ لطفِ جنوں
اب نہ وہ گلریز مستی ہے نہ وہ شاداب رنگ
آنسوؤں میں آگ، سانسوں میں چبھن، سینے میں ہوک
سانس جب بھی لی تو شق ہونے لگے زخموں کے چاک
ڈھونڈھتی ہے پھر وہی منظر نگاہِ ناشکیب

وہ شفق کی چھاؤں میں ہنستے ہوئے شاداب کھیت
وادیوں میں دور تک پھیلی ہوئی ہر سمت دھوپ
رقص میں کونین دل کی دھڑکنوں کے ساز پر
دل میں، کمسن آرزوؤں کی کلی کھلتی ہوئی
حسن بھی آہنگ ساماں، عشق بھی نغمہ بلب
خود فراموشانہ مستی، ٹھنڈی ٹھنڈی سی جلن،
وہ نگہ تا سانس کے لمس سے رنگِ جمال،
صندلی باہیں، گلابی ہونٹ، چاندی سا بدن
وہ گھنی پلکوں کے سائے میں لرزتی بزمِ خواب
ہائے وہ بیتے ہوئے سرشار لمحوں کا فسوں
سو گئے جا کر کہاں وہ زندگی کے جل ترنگ
یادِ ماضی! آہ مجھ سے اس قدر ظالم سلوک
گردشِ حالات کے ہاتھوں رہوں کب تک ہلاک
چاہتا ہے جی کہ کھاؤں پھر وہی رنگیں فریب

آرزو کے ہاتھ میں رنگ و نوا کا ساز دے
اے نشاطِ عمرِ رفتہ پھر مجھے آواز دے

(شفقت کاظمی)

ہم کو اُس عہدِ وفا سے تھیں امیدیں کتنی
تیرے آنے کی دوبارہ جو کوئی آس نہیں
تیری یادوں سے بھی تسکینِ تمنا نہ ہوئی،
کیا عجب ہے کہ تری رنجشِ بیجا کے سبب

تجھ کو جو عہدِ وفا بھول چکا ہے اے دوست
کتنی سنسان مرے دل کی فضا ہے اے دوست
وقت ہم پر کبھی ایسا بھی پڑا ہے اے دوست
تیرے شفقت کو سرِ ترکِ وفا ہے اے دوست

ہر متاعِ نشاط سے محروم
دوستوں سے نباہ کرتا ہوں
مر مٹا کون تیری جان سے دور

آہ اے زندگی ترا مقسوم
ورنہ انجام دوستی معلوم
تجھ کو یہ بھی نہ ہو سکا معلوم

مُسرخیِ افسانۂ دل

(اختر ارینوی)

محفلِ زیست کو ہے شمع فروزاں کی تلاش — رات کرتی ہی رہی اک مہِ تاباں کی تلاش
ہوں تو ذرہ پہ ہے خورشید درخشاں کی تلاش — دل کے ویرانے میں ہے حُسنِ گریزاں کی تلاش

جستجو میری کبھی روئے حقیقت نہ بنی
آرزو غم تو بنی کیفِ محبت نہ بنی

شہرِ گلشن میں پھرا، بادلِ ناشاد پھرا — دشت و صحرا میں پھرا اور میں برباد پھرا
کبھی ایسا نہ ہوا، درد سے آزاد پھرا — اپنے سینے میں لئے نالہ و فریاد پھرا

مل سکی لالہ و گل سے نہ تسلی مجھکو
بزمِ انجم نے بھی بخشی نہ تسلی مجھکو،

سفرِ شوق میں جلوؤں کی لگن گام بہ گام — وادیِ اشک میں لرزاں رہے یقین و اوہام
اس سیہ خانے میں امید ہے حسرت انجام — چشمِ بیتاب رہی حسرتیِ حُسنِ تمام

بس گھڑی بھر کو جو چمکی بھی کبھی برقِ جمال
دوسرے لمحے میں تنویر تھی بس خواب و خیال

کون جانے کہیں نظارہ سرِ طور بھی ہے! — ظلمتِ دہر کے پردے میں چھپا نور بھی ہے؟
زخمِ ہستی کے لئے مرہمِ کافور بھی ہے؟ — حُسن گر ہے بھی تو کیا عشق سے معمور بھی ہے؟

قطرۂ اشک کے شیشے میں کرن سی چمکی،
گمرہی میں کبھی یوں ہی رہِ منزل جھلکی،

قصے مٹ جانے کے ویرانے بیاں کرتے ہیں — داغ رہتے ہوئے لمحے بھی عیاں کرتے ہیں
ٹوٹتے ذرّے بیاں دردِ نہاں کرتے ہیں — بلبلے سیپوں کے پھٹنے پہ فغاں کرتے ہیں

جبر کی مہر سے یہ نقشِ حیات اُبھرا ہے
خوں سے پھولوں کے غضب رنگِ چمن نکھرا ہے

اپنی رفتار بدلتی رہی بے تابیِ دل! — کبھی فطرت کے مظاہر کو میں سمجھا شاعل
کبھی تخئیل کی لیلےٰ سے سجائے محمل، — میرے افکار، بناتے رہے نقشِ منزل

دین و دانش سے بھی حل عقدۂ ہستی نہ ہوا
زندگی دردِ مسلسل ہے کہ درمان و دوا؟

تخمیس
بر غزل مرزا غالب

(حضرت مانی جائسی)

نہ وہ عشوہ نہ وہ انداز و ادا میرے بعد — لفظ ہی لفظ ہیں شوخی و حیا میرے بعد
مصرفِ ناز نہیں باقی نہ رہا میرے بعد — حسن غمزے کی کشاکش سے چھٹا میرے بعد
بارے آرام سے ہیں اہلِ جفا میرے بعد

راہِ اُلفت میں کوئی رہبر منزل نہ رہا — عشق کے بارِ گراں کا کوئی حامل نہ رہا
صاحبِ حوصلۂ درد کوئی دل نہ رہا — منصبِ شیفتگی کے کوئی قابل نہ رہا
ہوئی معزول ملی انداز و ادا میرے بعد

جب زمانے سے کوئی سوختہ جاں اُٹھتا ہے — ساتھ ہی ساتھ اثرِ سوزِ نہاں اُٹھتا ہے
بیٹھ جاتا ہے دل اور دود و فغاں اُٹھتا ہے — شمع بجھتی ہے تو اس میں سے دھواں اُٹھتا ہے
شعلۂ عشق سیہ پوش ہوا میرے بعد

زندگی عہدہ برآ جس کے ستم سے نہ ہوئی — وہ مرا سوگ مناتے ہیں، نہ ہے بوالعجبی
عشق نے اور یہ اک طرح اُلجھن ڈالی — خوں ہے دل خاک میں احوالِ بتاں پر یعنی
اُن کے ناخن ہوئے محتاج حنا میرے بعد

کون دُنیا میں ہے اب واقفِ آدابِ وفا — امتحاں گاہ میں پھر کوئی نہ آیا مجھ سا
میان میں رہ گئی تیغِ نظرِ کفرِ ادا — درخورِ عرض نہیں جوہرِ بیداد کو جا
نگہِ ناز ہے سرمے سے خفا میرے بعد

میں تھا اور عافیتِ بے خللِ دامنِ عشق — یک نفس بھی غمِ دنیا تھا نہ ہم زنِ عشق
اب تو سونا ہے وہ میخانہ جو تھا مخزنِ عشق — کون ہوتا ہے حریفِ مئے مردافگنِ عشق
ہے مکرر لبِ ساقی پہ صلا میرے بعد

عبرت انگیز ہے روداد کفن پوش وداع — نشۂ مرگ ہے تقدیر قدح نوش وداع
اپنی ہستی سے گزر جاتا ہے مدہوش وداع — ہے جنوں اہلِ جنوں کے لئے آغوش وداع
چاک ہوتا ہے گریباں سے جدا میرے بعد

محوِ غفلت ہے خیال سے دنیا میں کوئی — مبتلا ہے ہوسِ خلد معلےٰ میں کوئی
نہ رہا زاویۂ عشق و تمنا میں کوئی — غم سے مرتا ہوں کہ اتنا نہیں دُنیا میں کوئی
کہ کرے تعزیتِ مہر و وفا میرے بعد

حوصلہ میرا بھی مانی کی طرح تھا غالب — لیکن اب موت کا لیتا ہوں سہارا غالب
دیکھئے ہوتا ہے کیا حشرِ وفا کا غالب — آئے ہے بیکسیِ عشق پہ رونا غالب
کس کے گھر جائے گا سیلابِ بلا میرے بعد

دُنیا کی اوّلین کتاب

"وید"

طویل نظم "جمہور نامہ" کا ایک باب

(جگن ناتھ آزاد)

مری خاک وطن پر آسماں بھی ناز کرتا ہے
کہ اس کا ذرّہ ذرّہ عرش تک پرواز کرتا ہے

حیات و موت کے عقدے کھلے اس خاک پر آکر
جو گرد آلود چہرے تھے دُھلے اس خاک پر آکر

یہاں آکر زمیں نے آسماں کی ہمسری کر لی
یہاں مٹی نے حاصل دو جہاں کی سروری کر لی

اسی پر دیدِ اقدس کی جہاں پر ور ضیا چمکی
اسی پر حرفِ الہامی کی پہلی روشنی دمکی

مقدس وید یعنی سب سے پہلا حرفِ ربّانی
کلیدِ قفلِ معنی، اولیں پیغام روحانی

مرقع ولولوں کا، حوصلوں کا، عزمِ انساں کا
صحیفہ شاعری کا، علم و فن کا، حزمِ انساں کا

تو وہم کی اندھیری رات میں پہلی تجلّی ہے
بشر کے واسطے یہ اولیں حرفِ تسلّی ہے

زمیں! تیرے کتب خانے کا یہ پہلا صحیفہ ہے
نوا سنجوں کا نغمہ ہے، فقیروں کا وظیفہ ہے

ادب اہلِ ادب کا، عالموں کو علم کی دُنیا
زباں والوں کو یہ لطفِ زباں کا کیف ہے گویا

جو اہلِ دل ہیں اُن کے واسطے دل کی کہانی ہے
جو ہیں اہلِ نظر اُن کے لئے گوہر فشانی ہے

اسی نے زندگی کو فکر کے کانٹے میں تولا ہے
اسی نے اول اول راز ہست و بود کھولا ہے

بشر کیا ہے؟ خدا کیا ہے؟ زمیں کیا ہے؟ جہاں کیا ہے؟
مہ و خورشید کیا شے ہیں؟ ہمارا خاکداں کیا ہے

بشر کے جسم کا روحِ بشر سے کیا تعلق ہے
اندھیری رات کا نورِ سحر سے کیا تعلق ہے

جہانِ ظاہری کیا ہے جہانِ باطنی کیا ہے
بصارت آنکھ کی کیا شے ہے دل کی روشنی کیا ہے

یہ جتنے مسئلے ہیں سب سے پہلے حل کئے اس نے
جواب ان سب سوالوں کے زمانے کو دئے اس نے

یہ مجموعہ ہے کیا اک ولولہ ہے فکرِ انساں کا
یہ ہے اک کارنامہ آدمی کی طبعِ جولاں کا

ترانے حمد کے اس میں دُعا کے زمزمے اس میں
دلِ بیدارِ آدم کے پیامے ہمہمے اس میں

اسے کوئی گڈریوں کی زباں سمجھا تو کیا سمجھا
حقیقت کو جو کوئی داستاں سمجھا تو کیا سمجھا

عجب اک جستجو کا سلسلہ ہے وید کی دُنیا
جو انشا اہلِ دل پر ہے، یہ ہے وہ بھید کی دُنیا

نہ ڈھونڈیں آج کی ناکامیاں اہلِ نظر اس میں
بشر کی کامیابی کا بیاں ہے جلوہ گر اس میں

نمایاں اس کے گوشوں میں تبسم لالہ زاروں کا
تکلم آبشاروں کا ترنم جوئباروں کا،

ہے اس کی شاعری روحِ مسرت خیز و تابندہ
عمل کے ولولے سے، زندگی کے پیار سے زندہ

تموج بے کنار اس کا، تاثر پائدار اس کا
نشہ کیفِ شرابِ معرفت سے مستعار اس کا

مصنف دیدہ کے وہ پاک دل وہ پاک باز انساں
وہ دورِ پاکبازی میں بھی تھے جو سرفراز انساں

نظر معصوم تھی اُن کی تو دل معصوم تر ان کا
نظارہ آفریں تھا ہر گھڑی ذوقِ نظر اُن کا

تمنا جب اُٹھی دل میں تو بس اُٹھی دعا بن کر
دعا آئی زباں پر جب تو اک دلکش ندا بن کر

ندا یہ خالقِ ارض و سما تک جا پہونچتی تھی
لبِ آدم سے چلتی تھی خدا تک جا پہونچتی تھی

مصنف ایک خودیں نغمہ زن ہے اسکے بارے میں
(مجھے جو کچھ ہے کہنا کہہ رہا ہوں اک اشارے میں

"خلا تک یوں پہونچتے ہیں ہمارے گیت کے دھارے
پہاڑوں سے نکل کر جیسے ندی منزلیں مارے"[1]

یہاں کا حسن بھی، حسنِ معانی بھی نہاں اس میں
تفکر بھی، جگر کی خونفشانی بھی نہاں اس میں

اسی کا حسن پہونچا تھا عراق و مصر تک اک دن
اسی قندیل کی پہونچی تھی بابل تک چمک اک دن

اسی سے محفلِ ایران اک دن جگمگائی تھی
تجلی تھی اسی کی جو کبھی عالم پہ چھائی تھی

منور ہے اسی کے نور سے ہندوستاں اب بھی
چمکتا ہے اسی کے کیف سے یہ بوستاں اب بھی

(ماہر انصاری)

حسرت و گریہ و زاری ہے مگر ہنستے ہیں،
پاسِ آدابِ محبت کوئی ہم سے پوچھے

دردِ دل جب کبھی آنکھوں سے چھلک اُٹھتا ہے
کتنی ہوتی ہے ندامت کوئی ہم سے پوچھے

ہر نفس ہے کسی میٹھی سی خلش کا پیغام،
لذتِ درد محبت کوئی ہم سے پوچھے

مطمئن بیٹھے ہیں برباد محبت ہو کر
کس کو کہتے ہیں فراغت کوئی ہم سے پوچھے

(سعادت نظیر)

کسی کی یاد سے بے چینیاں اگر جاتیں
تو آرزوئے ملاقات کیوں کیا کرتے؟

ٹپک پڑے نہ کہیں اُن کی آنکھ سے آنسو
جھجک رہا ہوں غمِ دل کا تذکرہ کرتے

نثار، جلوۂ صبحِ ازل بھی اُس پہ نثار!
وہ ایک رات جو گزری خدا خدا کرتے

دیارِ شوق میں اُن کا کوئی مقام نہیں
جو ہچکچاتے ہیں دل کا معاملہ کرتے

نظیرؔ! عشق کے آثار پھر کہاں ملتے؟
ہم اپنے درد بھرے دل کی گر دو لکرتے

(عتیق تابش)

حسن کی باتیں کون کرے اب
عشق کے سر الزام بہت ہیں

لطفِ ساقی عام ہے تابشؔ
پھر بھی تشنہ کام بہت ہیں

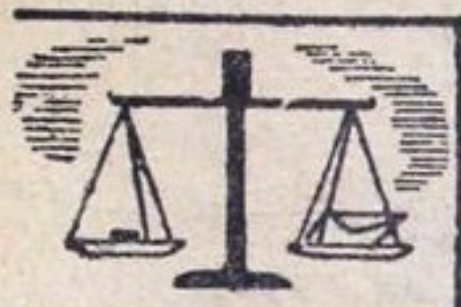
محبت درد ہے "تابشؔ" کہ درماں
کوئی اس راز کا محرم نہیں ہے

---

[1] رگ وید

ٹکٹ احتیاط سے لگا کر

ڈاک رسانی کے کام کی رفتار بڑھائیے



ٹکٹ صحیح قیمت کے لگائیے

کم ٹکٹ یا بلا ٹکٹ والی چٹھیاں دیر سے پہنچتی ہیں، کیونکہ چھانٹتے وقت انھیں حساب کی غرض سے الگ رکھ لیا جاتا ہے۔

ٹکٹ پتے والی طرف اوپر دائیں کونے میں چسپاں کیجئے

اس سے خط وغیرہ چھانٹنے میں کم وقت لگتا ہے۔ نیز خودکار مشینوں کے ذریعے ٹکٹوں پر مہریں لگانے کا کام بھی سرعت کے ساتھ ہوتا ہے۔

درکار قیمت کے کم سے کم ٹکٹ استعمال میں لائیے

ایسا کرنے سے پتہ صاف صاف لکھنے کے لئے کافی جگہ نکل آتی ہے اور مہریں لگانے میں بھی کم وقت صرف ہوتا ہے۔

ٹکٹ اچھی طرح چپکائیے

اگر کسی طرح یہ گر پڑیں گے تو خط بیرنگ یا جزوی طور پر بیرنگ ہو جائے گا۔ ظاہر ہے ایسی صورت میں تاخیر کے امکانات ناگزیر ہو جائیں گے۔

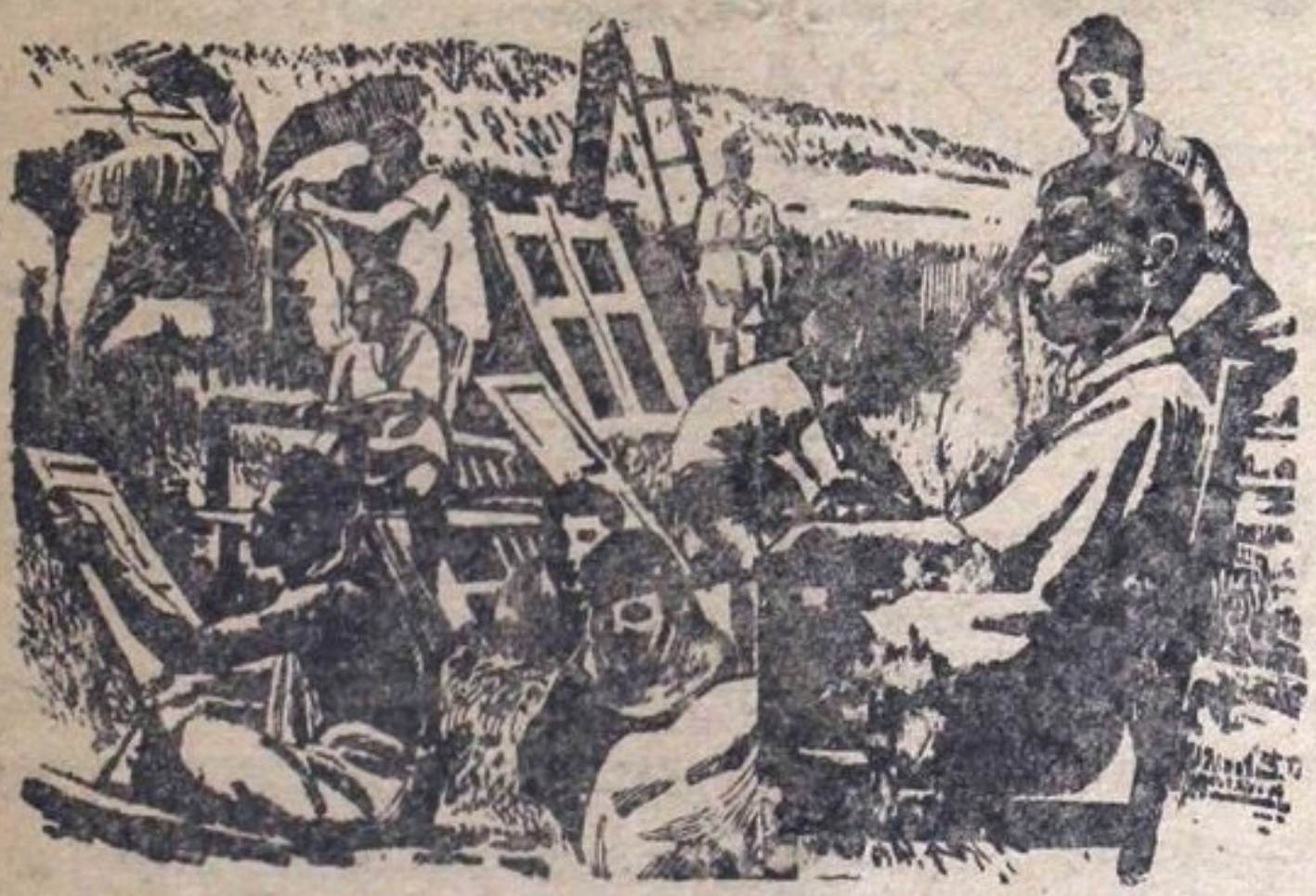
غلط ڈھنگ سے چپکائے گئے ٹکٹ یا کم ٹکٹ والے خط دیر سے پہنچتے ہیں۔ یہی نہیں، اس سے ڈاک کے سارے نظام میں رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں

ٹکٹ توجہ کے ساتھ لگائیے

ہمیں بہتر خدمت کا موقع دیجئے

پوسٹس اینڈ ٹیلی گرافس ڈیپارٹمنٹ

دیہی صنعتیں ، زیادہ روزگار



مقامی لوگوں کی پیش قدمی اور ہمت مندی سے اُڑیسہ کے ضلع پوری کے تین پس ماندہ گاؤں میں روزگار کے امکانات بڑھ گئے ہیں۔ گاؤں نواسی ارجن داس نے ایک کثیر المقاصد سوسائٹی قائم کی۔

یہ سوسائٹی گاؤں والوں کو چوب گری کی تربیت دیتی ہے۔ اس کی دکشاب میں کرسیاں، میز، کھرچیاں اور دروازوں کی چوکھٹیں وغیرہ تیار ہوتی ہیں۔ سوسائٹی یہ مال سرکاری اور غیر سرکاری اداروں کو سپلائی کرتی ہے۔

ایک اور کارآمد صنعت جو اس سوسائٹی کے اہتمام میں چل رہی ہے، ناریل کے ریشوں سے مال تیار کرنے کی صنعت ہے۔ یہ صنعت رسیاں، چٹائیاں اور دوسری چیزیں تیار کرتی ہے جو خاص طور سے بیرونی منڈیوں میں فروخت ہوتی ہیں۔

پلان کی مدد اپنی مدد ہے
اپنی مدد آپ کیجئے

دیہی صنعتوں کی حوصلہ افزائی کیجئے۔
ان سے روزگار کے امکانات بڑھتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ آمدنی بھی۔

فلاسفہ قدیم اس مجموعہ میں حضرت نیاز کے دو علمی مضامین شامل ہیں (۱) چند گھنٹے فلاسفہ قدیم کی روحوں کے ساتھ (۲) مادیں کا مذہب، نہایت دلچسپ اور مفید کتاب ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

انتقادیات حضرت نیاز کے انتقادی مقالات کا مجموعہ، فہرست مضامین یہ ہے۔ ایران و ہندوستان کا اثر جرمن شاعری پر، فارسی زبان کی پیدائش پر مورخانہ نظر، اردو شاعری پر تاریخی بتصرہ، اردو غزل گوئی پر عہد بہ عہد ترقی نقشہائے رنگ رنگ (غالب کی فارسی گوئی پر تبصرہ) ادبیات اور اصول نقد، فنون ایڈیٹر، حقیقت نگاری۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مذہب حضرت نیاز کا وہ معرکۃ الآرا مقالہ جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ مذہب کی حقیقت کیا ہے اور دنیا میں یہ کیونکر رائج ہوا اس کے مطالعہ کے بعد انسان خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ مذہب کی پابندی کیا معنی رکھتی ہے قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

مذاکرات نیاز یعنی نیاز کی ڈائری جو ادبیات و تنقید عالیہ کا عجیب و غریب ذخیرہ ہے۔ ایک بار اس رسالہ کو شروع کر دینا اخیر تک پڑھ لینا ہے۔ یہ جدید ایڈیشن ہے جس میں صحت و نفاست کاغذ و طباعت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

فراست الید اس کے مطالعہ سے ہر ایک شخص انسانی ہاتھ کی شناخت اور اس کی لکیروں کو دیکھ کر اپنے یا دوسرے شخص کے مستقبل سیرت، عروج و زوال، موت و حیات، معیاری شہرت پر پیشین گوئی کر سکتا ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

مالہ وما علیہ حضرت نیاز نے اس کتاب میں بتایا ہے کہ فن شاعری کس قدر مشکل فن ہے اور اس میدان میں بڑے بڑے شاعروں نے بھی ٹھوکریں کھائی ہیں اور اس کا ثبوت انھوں نے دور حاضر کے بعض اکابر شعرا، مثلاً جوش، جگر، سیماب وغیرہ کے کلام کو سامنے رکھ کر پیش کیا ہے ملک کے نوجوان شاعروں کے لیے اس کا مطالعہ از بس ضروری ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

نقاب اٹھ جانے کے بعد نیاز فتحپوری کے تین افسانوں کا مجموعہ جس میں بتایا گیا ہے کہ ہمارے ملک کے ہادیان طریقت اور علمائے کرام کی زندگی کیا ہے، اور ان کا وجود ہماری معاشرت و اجتماعی حیات کس درجہ سم قاتل ہے، زبان، پلاٹ، انشاء کے لحاظ سے جو مرتبہ ان افسانوں کا ہے وہ دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعہ استفسارات تاریخی، علمی، ادبی معلومات کا ایک قیمتی مجموعہ۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

نقشہائے رنگا رنگ غالب کی فارسی غزل گوئی اور اس کی خصوصیات پر نیاز فتحپوری کا ایک مقالہ قیمت ۱۲/ (علاوہ محصول)

گلہائے جعفری جناب اثر لکھنوی کے سوا سو منتخب اشعار معہ مقدمہ از نیاز فتحپوری۔ قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

دیگر مصنفین کی کتابیں

قول فیصل - جناب اختر حیدرآبادی کی ایک طویل مرصع نظم، جس میں وجود باری پر بہترین انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

فلسفہ مذہب - سید مقبول احمد کی مشہور مجتہدانہ تصنیف جس میں عقائد اسلام پر فاضلانہ بحث و تنقید کی گئی ہے قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

عورت و اسلام - جناب مالک رام ایم اے کی مشہور تصنیف، جس میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے عورت کا درجہ کس قدر بلند کر دیا ہے۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

مرثیہ نگاری و میر انیس - ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کا بے لاگ تبصرہ انیس کے فن مرثیہ نگاری پر قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے (علاوہ محصول)

ملک خطا کے شہزادے - سید وصی احمد بلگرامی کا ایک شاہکار جس میں ایک خاص طنزیہ انداز سے شبلی وغیرہ کے بعض مذہبی نظریوں پر تنقید کی گئی ہے۔ قیمت ۱۲/ (علاوہ محصول)

مینجر نگار لکھنؤ

رجسٹرڈ نمبر اے ۴۶۶
REG. NO. A 66

نگار کے خاص نمبر

سالنامہ ۱۹۲۸ء (مومن نمبر) مومن نمبر ختم ہو چکا تھا اور جس کی مانگ بہت زیادہ تھی دوبارہ شائع کیا گیا ہے۔ مومن کے مطالعہ کے لیے اس کا پڑھنا از حد ضروری ہے۔ قیمت پانچ روپیہ (علاوہ محصول)

جنوری فروری سنہ ۱۹۴۸ء (پاکستان نمبر) (پاکستان نمبر) نگار کا جوبلی نمبر جس میں دنیا کے سامنے اسلام کی عظمت رفتہ اور تمدن اسلام کے دور زرین کو نہ بھول جائے جس پر مسلم حکومت کی بنیاد قائم ہوئی تھی۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

جنوری فروری سنہ ۱۹۴۹ء (افسانہ نمبر) نگار کا افسانہ نمبر ہے جس میں تقریباً تیس افسانے بہترین اہل قلم کے شائع کیے گئے ہیں اس سالنامہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے مطالعہ سے بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ افسانہ نگاری کے کتنے اصول ہیں اور ہر اصول کا معیاری افسانہ کیسا ہونا چاہیے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

جنوری فروری سنہ ۱۹۵۱ء (مشرق وسطیٰ نمبر) اس سالنامے کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں ایران، مصر، عراق، فلسطین وغیرہ ممالک اسلامی کی سیاست اور ان کی موجودہ اقتصادی حالات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دوسرے حصہ میں پہلی جنگ کے بعد مسلم حکومتوں کے انقلاب کی تاریخ اور اس کے اسباب کو ظاہر کیا گیا ہے قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ریاض نمبر حضرت ریاض خیر آباد کی شاعری اور ادبی خصوصیات کا تفصیلی جائزہ
قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۲ء (حسرت نمبر) جس میں ملک کے تمام اکابر نقاد ادب نے حصہ لیا ہے اور انتخاب کلام حسرت اس انداز سے کیا گیا ہے کہ آپ کو کلیات حسرت دیکھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ حسرت کی شاعری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لیے اس کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۴ء (فرمانروایان اسلام نمبر) یہ تاریخ اسلامی کا نچوڑ ہے جس میں خلافت نبوی سے لے کر اس وقت کی تمام مسلم حکومتوں کے شجرے دے کر ان کے عروج و زوال کو بتایا گیا ہے۔ یہ سالنامہ دراصل تاریخی کتاب ہے جو ہر پڑھے لکھے کے پاس ہونا چاہیئے۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۵ء (علوم اسلامی نمبر) (علوم اسلامی و علمائے اسلام نمبر) مع تتمہ جس میں اسلامی علوم و فنون پر تبصرہ کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ مسلم حکومتوں نے علوم و فنون کی ترقی میں کیا حصہ لیا ہے۔ اس کے علاوہ تمام ممالک اسلامیہ کے اکابر علم و ادب کے مختصر حالات دے کر علمی خدمات کا ذکر کیا گیا ہے قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۶ء (خدا نمبر) خدا کا تصور عہد تاریک تک بمثیل تاریخ بتصرہ مذاہب عالم پر۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۷ء (اصناف سخن نمبر) غزل۔ قصیدہ۔ مثنوی۔ رباعی۔ مرثیہ وغیرہ جملہ اصناف سخن پر ایک بیش بہا ذخیرۂ معلومات۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۸ء (معلومات نمبر) یہ سالنامہ مجموعہ ہے بہت سی ایسی تاریخی علمی ادبی اور مذہبی معلومات کا جن کا علم ہر شخص کے لیے ضروری ہے۔ گویا یہ ایک نوع کی سائیکلوپیڈیا ہے قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۹ء (تنقیح اسلام نمبر) اسلام و تعلیمات اسلام کا صحیح مطالعہ روایتی اصول سے ہٹ کر خالص عقلی و اخلاقی نقطۂ نظر سے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

منیجر نگار لکھنؤ